ALBEIRO MEJIA TRUJILLO

Σκέψη

Φιλοσοφία

Διδασκαλία

Εκπαίδευση

Εντολή

A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO ATRAVÉS DE NÚCLEOS TEMÁTICOS

Κύριος

Σχηματισμός

Πολίτης

Παιδιά

Αγωγός

Bagai

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária responsável: Aline Graziele Benitez CRB-1/3129

T581f Trujillo, Albeiro Mejia A filosofia da educação através de
1.ed. núcleos temáticos [livro eletrônico] / Albeiro Mejia Trujillo.
– 1.ed. – Curitiba-PR, Editora Bagai, 2022. 347 p.

PDF.
Acesso em www.editorabagai.com.br

Bibliografia.
ISBN: 978-65-5368-016-6

1. Educação. 2. Epistemologia. 3. Filosofia – Estudo e ensino. I. Título.

01-2022/02 CDD 100

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia: Estudo e ensino 100

https://doi.org/10.37008/978-65-5368-016-6.02.01.22

Este livro foi composto pela Editora Bagai.

www.editorabagai.com.br /editorabagai
/editorabagai contato@editorabagai.com.br

ALBEIRO MEJIA TRUJILLO

A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO ATRAVÉS DE NÚCLEOS TEMÁTICOS

Bagai

Editor-Chefe Cleber Bianchessi

Revisão Maria Francisca Ferreira Trujillo | Albeiro Mejia Trujillo

Projeto Gráfico Alexandre Lemos

Capa Albeiro Mejia Trujillo

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A filosofia aparece numa fase importante da evolução do pensamento humano e representa o ponto de partida das mudanças na forma de vivenciar o mundo. Ela aparece como um infinito questionar, uma dúvida existencial, e uma necessidade premente de entender e dominar o mundo como ele é, em todos os seus aspectos. O verdadeiro filósofo (amigo da sabedoria) não tinha a arrogância nem a superficialidade dos sofistas. A busca da verdade era o único fim da filosofia, mesmo que para encontrá-la tivesse que questionar o sentido da própria verdade. Não havia deuses a ser servidos, nem homens a ser agradados e reverenciados, tampouco existiam sistemas que merecessem ser superpostos à verdade, pois a vida só fazia sentido se vivida na e pela verdade e disso nos dão exemplo, entre outros, Sócrates e Giordano Bruno que morreram por defender "a verdade".

A filosofia com suas inquietações em todos os sentidos dera origem a diversas ciências. Estas, por sua vez, logo se independizaram de sua "mãe", criando estatutos epistemológicos e metodológicos próprios. O surgimento de novas ciências como a Sociologia e a Psicologia, assim como a autonomização de áreas específicas da filosofia como a Lógica, a Estética, a Epistemologia, a Ética, etc., levou a questionar a existência e função da Filosofia, ao perguntar se esta ainda faz sentido na atual conjuntura científica.

Na atualidade, de modo bastante generalizado, a atividade filosófica apresenta-se como estudo do passado, fato que permite compreender a atitude de muitos professores de filosofia que não vivenciam o que lecionam, já que são simples reprodutores de doutrinas, e seu interesse está longe de ser filosófico, isto é, a busca incondicional da verdade. Preocupam-se mais em agradar aos alunos do que em confrontá-los com os diversos aspectos da realidade. Isso acontece por medo de se debater com interesses particulares, por desconhecimento da filosofia ou por incompetência para produzir uma filosofia original e descompromissada de tudo aquilo que não seja a verdade.

Continuando com a pergunta se a filosofia ainda faz sentido hoje, acreditamos que sim. Não como ciência autônoma que tenha objeto próprio, mas a filosofia transformou-se internamente adaptando-se à nova realidade científica, sendo que decorridos vinte e cinco séculos de existência o seu papel seria de natureza meta-científica. A atividade do pensamento humano que gerou as ciências particulares diluiu-se de novo nas ciências singulares, isto como agir prático, não como razão de ser desse tipo de pensamento. A filosofia em si mesma não faz mais sentido, seu papel é a estruturação, consolidação e potencialização das ciências. Dito de outro modo, seu papel seria colocar o arcabouço teórico, estabelecer os fundamentos das ciências e fazer que estas avancem em novas direções.

O nosso interesse em problematizar a filosofia deriva, entre outros, da implantação dessa matéria no currículo escolar da Educação Básica; da maneira como é abordada a disciplina nos diversos níveis de escolarização, inclusive nos cursos específicos de graduação em filosofia; da importância atribuída à filosofia teoricamente e do descaso com que é tratada na prática; em suma, da percepção de que aquilo que se chama hoje de filosofia está muito longe de ser tal coisa. Ocupamo-nos, aqui, de uma área específica da filosofia que se encontra abandonada do interesse filosófico geral e desvirtuada na apropriação que dela fez a pedagogia: trata-se da Filosofia da Educação.

Colocação do problema

A Filosofia da Educação é um campo controverso, isto é, situa-se no meio de uma problemática relativamente pouco explorada que é o alcance e limites de cada ciência e de cada disciplina em particular. A Filosofia da Educação não escapa ao problema da indefinição de seu objeto, de seus métodos, finalidades e funções. Não se têm conceitos claros que possam determinar o que é a filosofia da educação, pois alguns reivindicam que seja uma área da filosofia, outros a emolduram num campo denominado de fundamentos da "Ciência da Educação" (Peda-

gogia) ou, então, poderia pensar-se numa área "semi-independente" e multidisciplinar.

Durante mais de vinte e cinco séculos a filosofia da educação foi objeto de estudo de filósofos. Em meados do século XX, no Brasil, por ato administrativo, esta disciplina saiu dos departamentos de filosofia e foi incorporada aos departamentos de educação. Essa mudança gerou, além de reserva de mercado, duas dificuldades no desenvolvimento desta área. A primeira, é que os intelectuais que dominam o método desta prática de pensamento que é a filosofia não se interessaram mais pela reflexão sobre a educação e, a segunda dificuldade, consiste na pedagogização ou pratização da filosofia da educação. A reserva de mercado imposta nos departamentos de educação fez com que o pedagogo que tem na sua formação um ou dois semestres de filosofia se sinta habilitado para "lecionar" a matéria, em detrimento de um licenciado em filosofia que tem, pelo menos, quatro anos de formação específica.

As consequências desse fato são catastróficas e apontam para a decadência e inevitável morte da filosofia da educação. Isso porque a atitude do filósofo é diferente da assumida pelo pedagogo. Não nos referimos a estas duas categorias de pensadores em função de um diploma universitário, mas em decorrência dos interesses e métodos de abordagem de seus objetos de estudo: é possível chamar de Filósofo um indivíduo com diploma de pedagogo se seus métodos e objetos forem filosóficos.

A atitude do filósofo é de busca, indagação, questionamento, prospecção; a do simplesmente pedagogo é a de como fazer o que já está pronto, como reproduzir e neste critério pedagogo algum poderá ser filósofo da educação porque não há filosofia pronta, nem moldes para esta, não há fórmulas nem modelos ou temáticas definidas, estas se dão no dia a dia de cada sociedade. Pretender definir a filosofia da educação como algo já acabado e externo ao indivíduo que fala, seria ir contra a própria natureza da filosofia, que pede a problematização, a reflexão, ou interioridade. Transmitir a filosofia desde fora seria como matá-la desde dentro e é isso o que acontece há várias décadas no Brasil.

O nível de “reflexão” mantido no atual modelo de ensino da filosofia da educação não passa, na maioria das vezes, de simples discurso pedagógico. A suposta “reflexão filosófica da educação” carece do rigor real que exige a filosofia, da profundidade e universalidade de visão (mesmo do particular). O discurso pedagógico utilizado como filosofia da educação não passa de clichê próprio do jargão educacional (com o devido respeito a quem faz um trabalho criterioso) que *a priori* todo mundo sabe, todo mundo vê. Este discurso é proveitoso para uma análise sociológica do fenômeno educacional ou para abordagens na área da didática, mas está longe de ser uma “reflexão filosófica”.

Linhas adotadas pelos professores de Filosofia da Educação

É comum encontrar vários posicionamentos dos professores desta disciplina decorrentes da linha adotada por eles. Uma delas, bastante comum, é seguida pelos professores que se filiam a determinada corrente já constituída seja ela tomista, marxista, existencialista, fenomenológica, estruturalista, etc. Esta linha traz como consequência a tomada de posturas parciais e, muitas vezes, radicais que impedem ver os fenômenos como uma totalidade não fracionável.

Uma segunda postura decorre da adoção de uma linha eclética, isto é, colocar-se do lado de fora de quaisquer tendências filosóficas, sem assumir compromisso com posicionamentos particulares, nem se filiar a uma corrente específica, mas apresentar de modo diacrônico as mais importantes vertentes da filosofia da educação. O professor, nessa perspectiva, somente reproduz o pensamento pronto de autores e escolas filosóficas. A terceira linha quer fugir ao determinismo das “escolas” ou tendências da filosofia da educação e se propõe refletir sobre assuntos particulares de modo sincrônico. Tratar a filosofia da educação como série de temas isolados, desvirtua o caráter de universalidade da filosofia e direciona esta reflexão para um sentido sociológico ou análise didática de assuntos sobre educação.

Não é possível negar a historicidade da filosofia, assim como esta tampouco pode ser tratada como um fato meramente histórico. Negar

a historicidade desta atividade humana seria desconhecer a evolução da própria educação como resultado da intervenção de filósofos ao longo da história da humanidade, e equivale a negar o valor do papel dos filósofos na estruturação da educação como atividade formal. Reconhecendo a filosofia da educação como atividade diacrônica, reconhece-se que ela evolui juntamente com a sociedade, adaptando-se às novas exigências do homem, ajudando-o a se adaptar aos novos tempos.

Tratar a filosofia da educação como um fato meramente histórico seria negar sua eficácia atual, pois a mesma acompanha o tempo presente para, à luz do passado, planejar o futuro. A filosofia serve-se do passado, porém, não é ciência do passado, mas do futuro. Há dois grandes erros na concepção da filosofia da educação que são: em primeiro lugar, esta se ensina e não se vivencia; segundo, estuda-se história da filosofia como algo já acabado esquecendo que a filosofia se vale do passado como instrumento para construir o futuro.

Por tratar a filosofia como fato meramente histórico, exige-se dos filósofos do passado respostas para o presente e até são julgados negativamente por soluções que deram a problemas de outras épocas, como se estivessem falando para o momento presente ou dentro da nossa mentalidade e valores: constitui exemplo claro disso, as acusações feitas a Rousseau, em particular em *Emílio ou da Educação*, diante de posicionamentos discordantes com os avanços humanos no campo da inclusão social.

Revisão Temática

Em termos escolares pode-se perguntar quem está habilitado para lecionar filosofia da educação. Do ponto de vista legal não há dúvidas que um pedagogo possa "lecionar" esta disciplina, não por qualificações específicas, mas porque o pedagogo seria o especialista da educação, e como é filosofia "da educação" a associação parece lógica. No entanto, não existe na estrutura dos cursos de pedagogia elementos que deem uma base sólida de nível filosófico para que o pedagogo se atribua, por direito próprio, o papel de filósofo da educação.

Não pretendemos estabelecer uma guerra de competências, que só iria agravar o quadro da reserva de mercado existente, não só na Pedagogia, mas também no Direito (com a Filosofia do Direito), até porque nos cursos de filosofia no Brasil, via de regra, não se vê a Educação como um campo de reflexão de sua competência, e este domínio do saber passa a ser ignorado como se não existisse. O mais contraditório é que em cursos universitários de licenciatura e bacharelado em filosofia, quem leciona filosofia da educação, muitas vezes é um pedagogo e não um filósofo, isso quando a disciplina existe no currículo do curso.

A maior dificuldade para dar identidade à Filosofia da Educação encontra-se, na verdade, na hora de selecionar os conteúdos que serão objeto de seu estudo. Cada profissional tenderá, naturalmente, a fazer a escolha de seu recorte temático em função da formação que recebeu. Quando o profissional carece de formação específica ou esta é deficitária, a opção mais razoável parece ser adotar um livro texto e reproduzir seu índice fazendo uma leitura sequencial dos capítulos ou escolhendo alguns destes arbitrariamente para que o aluno os "comente". A opção por um único manual não é o ideal quando se tem de chegar a esse extremo, pois conduz à aceitação passiva de um modelo parcial imposto pelo autor do livro. Se for necessário fazer a opção pelo livro texto, o mais sensato seria abordar diversas obras de autores e linhas diferentes que permitam confrontar as várias posturas sobre um mesmo assunto.

Por vezes o professor de filosofia da educação se pergunta sobre o quê lecionar e quais os limites e domínios de sua matéria. Parece óbvio que vai falar de filosofia e de educação na sua interconexão. Às vezes se fala de filosofia, sem educação; outras, discorre-se muito a respeito de educação, e pouco ou nada de filosofia e; muitas outras vezes, não se fala nem de uma nem de outra. O docente desta disciplina poucas vezes consegue fazer uma síntese da educação com caráter filosófico. Esta síntese é necessária para ter o domínio sobre a situação real de seu objeto, para poder fazer projeções das mudanças necessárias para o desenvolvimento e avanço da ciência educacional e da humanidade de modo geral.

Delineia-se, assim, a função primordial da filosofia da educação que consiste em ter um domínio global do espectro educacional para, acompanhando as mudanças sociais e percebendo as novas necessidades da humanidade, fazer avançar a sociedade através dos impulsos da educação. Em referência interdisciplinar não importa saber quem fez a reflexão filosófica sobre educação, se filósofo ou se pedagogo, pois ao final dá no mesmo dizer que se fez uma reflexão filosófica da educação ou que a educação fez uma reflexão sobre si mesma com caráter filosófico. Não é um título acadêmico que garante o nível filosófico de uma reflexão, pois muitos filósofos (diplomados em universidades) constituem simples reprodutores de doutrinas do passado sem alcançar uma reflexão propriamente filosófica.

A leitura da filosofia como estudo de discursos do passado tem de ser superada. Primeiro porque o estudo da história da filosofia como se fosse filosofia constitui erro de apreciação; segundo porque os filósofos do passado não se limitaram a narrar fatos com critérios de historiadores, mas, antes, esforçaram-se em entender o cosmos astronômico e humano como ele é no eterno presente; terceiro, porque a filosofia não é ciência do passado, mas daquilo que "é". O filósofo não pretende abordar tópicos singulares – como as outras ciências –, mas a realidade em sua dimensão global. Por isso, ao estudar muitos dos filósofos do passado, podemos sentir a atualidade do seu pensamento.

Esta discussão pretende mostrar que a filosofia da educação não é história da educação, nem análise sociológica do estado atual da mesma: ela não dita normas e regras nem estabelece fórmulas para a educação. Ao avaliar o estado atual da educação o faz à luz do passado para planejar o futuro. Se a educação evoluiu é porque houve nela ou sobre ela o influxo do pensamento filosófico (não necessariamente de filósofos de ofício – diplomados), se não evolui ou não segue o rumo certo é porque os conceitos filosóficos que determinam seu agir são inexistentes ou não são adequados para a realidade a que se aplicam.

Para saber o estado atual da filosofia da educação no Brasil, fez-se uma análise preliminar de conteúdos programáticos de dez universidades

federais e cinco particulares. O panorama não é nada satisfatório, haja vista que a revisão temática e bibliográfica desses conteúdos, levou-nos a confirmar a suspeita de que aquilo que se leciona por filosofia da educação está muito longe de ser filosofia. A primeira dificuldade encontra-se na delimitação do território das diversas matérias que compõem o currículo escolar. Não estamos falando que as disciplinas tenham de ser estanques, mas que cada matéria tem seu foco específico e deve ser respeitado, caso contrário acontece o fenômeno achado em muitas instituições de ensino onde matérias como filosofia da educação, sociologia e história da educação, didática e outras estão abordando as mesmas temáticas, ao mesmo nível e horizonte. Esta constatação apoia-se no confronto dos conteúdos programáticos de filosofia da educação com conteúdos de outras disciplinas ministradas em diversas universidades brasileiras.

No mundo oriental aparecem as primeiras divergências sobre como educar o povo. Na perspectiva do governo, a força é mecanismo lógico, válido e eficaz para dominar os membros da nação. Utilizo a palavra "dominar" porque quando se educa, modela-se e quando se modelam padrões fixos não se é mais quem se deseja, mas se é outro, ou, como escrevia Antoine de Saint Exupéry, em *O pequeno príncipe*, "domestica-me e serei teu". Na perspectiva filosófico–educacional de Confúcio, a educação deve acontecer pelo exemplo: não se forma para a paz pela violência, nem para o amor e a fraternidade pelo ódio e a repressão. Nesse contexto, o filósofo (não vejo Confúcio como criador de religiões) não tem interesses políticos, antes, atende ao chamado do governo e se põe à disposição deste para ajudá-lo na educação do povo, engaja-se em um projeto pessoal que visa mudar o comportamento do povo em fase de uma situação social conflitiva.

Outros modelos educacionais foram desenvolvidos no oriente, no entanto, os paradigmas da educação no ocidente têm sofrido embates muito mais violentos pela flexibilidade cultural que oscila segundo as mudanças políticas, ideológicas, socioculturais e científico-tecnológicas. Não é fácil encontrar momentos de unanimidade na aceitação de padrões educacionais no ocidente: passou-se do embate entre Sócrates e os Sofistas, para o ataque direto de Platão contra os poetas gregos que, na época,

eram tidos como modelo para a educação; da influência materialista do Epicurismo ao novo modelo cristão de formação humana; do interesse pelas belas artes e as humanidades do Renascimento à preocupação marxista com o mundo concreto e material entre outros.

Para ter uma aproximação razoável da dimensão da crise da filosofia da educação temos de apontar várias fontes do conflito, sendo que a primeira é de nível histórico. Esta área de reflexão da filosofia, antes de se estruturar formalmente, existia como interesse de reflexão de alguns filósofos. A tentativa de formar um modelo de sociedade e de homem exige atitudes por vezes radicais e contraditórias, e esses modelos de homem e de sociedade que foram idealizados levaram à implementação de estruturas formativas adequadas a cada ideal de humanidade traçado em diversos períodos da existência humana.

Os interesses de várias naturezas, divergentes entre si, criaram conflitos paradigmáticos que passados vinte e cinco séculos permanecem insolúveis. Com isto parece que a própria natureza da reflexão sobre a educação é controversial. Não digo que a educação o seja, já que a crise vem do modelo que se pretende implantar e não dos conteúdos e das informações que são transmitidas no processo, estes são somente instrumentos para a realização de uma tarefa mais de cunho político-econômico do que sociocultural.

Há muito tempo vem se falando de crise na educação, e talvez a educação não esteja em crise, mas a ineficácia na realização de suas tarefas advenha da crise da própria filosofia que, por sua vez, é sufocada pelas estruturas político-ideológicas. As contínuas crises porque passou a filosofia ao longo dos séculos têm sido as propulsoras da evolução da educação, haja vista que a essência da filosofia é a crise, mas a crise que está decretando a morte da filosofia é a falta de crise, a acomodação a padrões lógico-formais e o surgimento de uma filosofia “pseudo-racional”, logicista e tecnicista.

A segunda fonte da crise da filosofia da educação é de nível político. O embate platônico contra os poetas serve-se de um argumento epistemológico para derrubar o sistema educacional vigente, no entanto,

há um fundo político na preocupação de Platão. A afirmação segundo a qual o filósofo deveria governar por possuir **a verdade** coloca este em estado de luta contra outras possíveis fontes de verdade. Negando-se que o poeta possa conhecer a verdade, nega-se também que possa governar. Quem quer assumir o poder, nega todo valor de seu adversário. O que outrora a filosofia fizera com os poetas, depois o cristianismo e as próprias estruturas políticas fizeram com ela, isto é, quando a filosofia se manifestara politicamente, tornando-se uma ameaça para o poder estabelecido, fora sufocada ou banida da sociedade.

O pensamento filosófico enveredou por caminhos dispersivos, os quais a colocam em uma situação de conformista indefinição através da escolha de objetos técnicos que reivindicam uma suposta neutralidade científica. Talvez possamos dizer que com esta escolha da filosofia, ela está sendo assassinada por dentro. Quem desenvolve uma filosofia crítica e criativa é aniquilado, não tem espaço nos meios acadêmicos e, enquanto isso acontece, fomenta-se uma versão de filosofia "analítica" que não tem posicionamento político definido. Assim, a situação fica bem para o sistema político que não tem ninguém para incomodar, e permanece igualmente bom para a filosofia que, recebendo esmolas do sistema político, vende-se como prostituta da razão. Desta forma, mantém-se viva a filosofia na mais vergonhosa das situações.

O papel político da filosofia na educação desvirtuou-se muito cedo, passando de uma função de conscientização, para um papel doutrinador de nível partidário. Não é função da filosofia defender ideologias partidárias, senão que deve questionar o *modus operandi* dos sistemas governamentais para que o povo possa estabelecer os critérios da forma de governo que quer. No sistema filosófico que alcançou o século XXI pressupõe-se que os grupos populares não têm capacidade de organizar seu próprio sistema de governo, que é um rebanho sem vontade e que por isso tem de ser domesticado e adestrado para obedecer a certos comandos. Deve-se entender que se os grupos populares chegaram ao século XXI com padrões servis é porque pela educação os fizeram desse modo. Não há dúvida que outra educação geraria um modelo social

diferente e a filosofia por seu posicionamento político tem de assumir a responsabilidade que lhe cabe neste processo de formação social.

A terceira fonte da crise da filosofia da educação é de nível cultural, já que a filosofia emerge como fonte suprema de toda inquietação racional, recebendo a denominação de mãe de todas as ciências e, de fato, da astronomia à psicologia achamos a marca indelével dos grandes pensadores da humanidade. Nos tempos atuais predominam influências de outrora, e se insiste na tentativa de mostrar a importância da filosofia, sendo que quase ninguém questiona o fato teórico, porém, poucos parecem estar realmente convencidos de sua utilidade na prática. Na maioria dos cursos de formação profissional há disciplinas chamadas filosóficas, que em grande parte não passam de discursos pouco significativos. Tem-se como exemplo a ética, que com raras exceções, não supera um curso fraco de relações humanas ou de chavões moralistas sobre o que fazer e como não agir.

A estreita relação entre a teoria filosófica e a praxe científica permitiu amplo reconhecimento à filosofia. Todavia, com a autonomização e particularização das ciências, a filosofia foi ficando no âmbito do discurso teórico sem a concretude prática, enquanto as ciências reivindicaram sua total liberdade e decretaram a superação da filosofia. A física e a matemática durante vários séculos renegaram sua mãe; a sociologia com o advento do positivismo nega o caráter de cientificidade à filosofia e se proclama senhora das "ciências", a filosofia por seu objeto de estudo e método diferente era considerada indigna do título de "ciência". Essa negação da filosofia se impôs culturalmente e, embora ciências como a física tentem reintegrá-la ao seu campo de atuação, o conceito formado no intelecto do povo levará longos anos até reformular a ideia geral que se tem da filosofia, enquanto a percepção da mesma como agir improdutivo continuará a reinar: o elo perdido das ciências é tão obvio que ninguém consegue achá-lo.

A quarta fonte da crise da filosofia da educação é filosófico-estrutural: a filosofia surge como um modo particular de perceber o mundo e o homem como constituinte deste. A mais tradicional forma de estruturar a

filosofia é através de tratados específicos sobre áreas gerais de inquietação do intelecto humano. Estes tratados gerais são: Metafísica, Teodiceia (filosofia da religião), Cosmologia (filosofia da natureza), Epistemologia (teoria do conhecimento), Ética e Lógica. Essas denominações foram mudando e há quem diga que algumas dessas áreas não existem mais. A filosofia que na sua origem não pretendia ser ciência do particular, mas atitude geral de todo homem que amasse a verdade e procurasse a sabedoria se particularizou como todas as ciências. O surgimento de uma série de "novos tratados" filosóficos deu uma forma diferente ao agir filosófico.

Essa mudança no agir filosófico estabelece novos critérios de reflexão que nos levam a perguntar se a filosofia da ciência, da arte, da linguagem, da educação, da história, do direito, filosofia social, política etc., são uma atividade científica independente denominada "filosofia" ou se somente são reflexões meta-científicas. Na primeira situação talvez possamos dizer que a filosofia evoluiu junto com as ciências particulares, e continua como mãe das ciências conduzindo toda a atividade mental humana. Em certo nível isso é verdade, mas possivelmente essa seja só uma visão otimista da filosofia e até ingênua, haja vista que essas "filosofias de (...)" tornaram-se objeto das ciências particulares e quem faz tal ordem de reflexão não é um pensador independente chamado filósofo e, em decorrência disso, a segunda situação seria a mais concreta, isto é, que esses "novos tratados" sejam metaciência e não filosofia.

Na nova perspectiva da filosofia das ciências particulares, diluiu-se a velha discussão se a filosofia era ciência ou não, e retornou-se ao conceito originário da filosofia como atitude interior da razão que busca a verdade e, sendo assim, todo homem que pretende conhecer as coisas como são na sua essência assume uma atitude filosófica. Deste modo, não há necessidade de discriminar uma categoria de pessoa particular para fazer o que todos os que buscam a verdade, em tese, fazem. Apontaríamos assim para a morte ou diluição da filosofia como atividade singular e sua inserção num campo maior de reflexão científica.

Poderia ser questionada a ideia de diluição da filosofia geral dizendo que há níveis de reflexão que só a filosofia singular alcança como a questão do Ser, do Nada, do Tempo e do Espaço em categorias mentais não físicas, etc. No entanto, questões como o Tempo e o Espaço podem ser abordadas ao nível meta-científico pela física e até em nível científico pela psicologia; o "Nada" pode ser objeto de análise dos discursos metalinguísticos, teológicos, literários, psicológicos, físicos, etc. Isto quer dizer que todo e qualquer nível de questionamento filosófico pode ser desenvolvido pelo conjunto das ciências particulares, desde que estas tenham interesse em avançar suas discussões para patamares filosóficos.

As questões aqui levantadas sobre a diluição e o fim da filosofia colocam-nos novamente diante da pergunta se a filosofia da educação é uma atividade independente da educação enquanto agir prático ou se é uma reflexão meta-educacional. Parece haver aqui uma contradição com o posicionamento inicial sobre quem e como se leciona a filosofia da educação. Essa contradição é meramente aparente, uma vez que o elemento questionado é o método e a atitude do docente. Não é necessário ser diplomado em filosofia para refletir filosoficamente a educação, mas devem-se seguir os critérios básicos para que uma reflexão seja filosófica e não simples discurso formal, isto é, que seja rigorosa, profunda, universal e radical. Toda reflexão meta-científica que possua essas características pode, em princípio, ser denominada de reflexão filosófica.

A crise da estrutura da filosofia possivelmente tenha sua origem na fragmentação da atividade humana em que uns filosofam (pensam), outros são cientistas (perscrutam a realidade e a transformam) e, finalmente, outros são técnicos ("não pensam", só fazem), esta fragmentação, ao nível da própria ciência, foi bem explorada por Michel Foucault ao explorar o conceito de "Episteme". A estandardização da atividade mental humana gera conflitos de competência e segmentação do saber, caracterizando certos níveis de pensamento como sendo inferiores a outros, quando na verdade são só níveis variados de uma única atividade mental.

No raciocínio perscruta-se o por quê, o como, o quê, o onde, etc.; posteriormente buscam-se mecanismos de transformação desses dados

informados e; finalmente, executa-se a ação conclusiva do processo de raciocínio como coroação do princípio teleológico. A grande dificuldade está em mostrar a filosofia como modo de pensar independente da ciência, e esta como algo diferente daquela e, perceber que a técnica aparece à margem da filosofia e da ciência. Enquanto não se revogar esse estatuto de avaliação da atividade mental humana, estes níveis de pensamento não alcançarão maturidade e equilíbrio, e a produção não renderá nos níveis desejados.

Fala-se em crise da filosofia da educação e não duvidamos que de fato esta esteja acontecendo. Como foi dito anteriormente, a essência da filosofia é a crise, a dúvida e o questionamento. Como então dizer que a filosofia da educação está em crise se esta é sua essência? A crise de que falamos não é aquela que inquire, perscruta, interroga, mas é a crise caracterizada pela falta de crise, isto é, uma atitude de conformismo, passividade, indiferença e indefinição. Não questiona, limita-se a reproduzir clichês e chavões de um jargão que se pretende ora filosófico ora pedagógico e que não chega a ser nem um, nem outro. Não assume uma postura clara em fase das diversas ciências, incluindo a ciência da educação, adota um discurso pedagógico que permanece longe de ser filosófico, não por ser escrito por alguém que não possui um diploma em filosofia, mas porque a construção desse discurso não reúne as características do raciocínio verdadeiramente filosófico.

A filosofia da educação tem-se apresentado diluída em discursos de outras áreas da educação, raras vezes a dita filosofia da educação tem alcançado autonomia temática, a indefinição de seu objeto torna-a vulnerável e permite questionar até sua própria existência. Não pretendemos matar a filosofia, antes buscamos revivê-la devolvendo-lhe o seu espírito natural da crise que questiona, que incomoda e se incomoda. O que tentamos fazer ao questionar a filosofia é que ela reflita sobre a eficácia de seu agir, para que possa se tornar útil à educação e à sociedade, isto sem levar em consideração se esta é uma ciência independente, ou reflexão da educação sobre si mesma.

Na atual conjuntura do sistema educacional brasileiro, afirmamos, sem temor a ser julgados de injustos ou precipitados, que a filosofia de modo geral e a filosofia da educação em particular, salvo poucas exceções, não estão desempenhando papel de relevância na educação. A filosofia é vista mais como um apêndice que serve para completar carga horária dos diversos cursos, oferece-se como exigência legal, como imposição governamental. Estruturalmente, a ideia é boa, mas poucas pessoas sabem o que ensinar e para que, perpetuando, desse modo, um chavão que tenta justificar a existência da filosofia nos currículos escolares e é aquele que diz que a filosofia é "a ciência que ensina a pensar".

Essa afirmação expressa um tanto de arrogância ao se afirmar como "a ciência" por excelência, deixando os outros níveis de saber em segundo plano e, ainda completa a afirmação acrescentando que a filosofia "é a ciência que ensina a pensar". Deparamo-nos com um conceito relativo de filosofia, uma vez que podemos perguntar se as outras ciências também não ensinam a pensar. Esse conceito de filosofia pode ser rebatido dizendo que esta, nos moldes atuais, não está ensinando a pensar coisíssima nenhuma. Primeiro porque os pensadores independentes não têm mais espaço nas sociedades industriais e, assim, a atividade do filósofo restringe-se a reflexões encomendadas sobre aspectos tópicos e, segundo, porque a atividade filosófica geralmente é desenvolvida como exercício professoral.

No último século, os grandes filósofos desenvolveram seus sistemas de pensamento em sala de aula ou talvez este seja só um meio de ganhar o sustento e maneira de criar um espaço propício para a discussão de suas ideias: possivelmente, o ser professor, o ensinar e o dar aula não seja mais do que uma desculpa para a consecução de condições de trabalho. Podemos dizer que a atividade principal de pensadores como Husserl, Heidegger, Gadamer, Benjamin, Marcuse, Habermas e quase todos os filósofos do século XX, estava nos "círculos de discussão", e ministrar aula era um acidente, um complemento necessário para o desenvolvimento de sua atividade filosófica. Esta colocação só pretende mostrar que a filosofia não é uma profissão, quem assim age quando adquire um diploma universitário de "filósofo", dificilmente chegará a pensar

filosoficamente, muito menos ensinar alguém a pensar, pois o máximo que chegará a fazer é decorar clichês e reproduzir fragmentos parciais da história da filosofia para seus alunos que, por sua vez, memorizando citações descontextualizadas não verão sentido naquilo que estudam.

A “reflexão filosófica da educação” vem sendo atrelada ao discurso da didática, da sociologia, da psicologia e isso acontece porque não há parâmetros do que seja a filosofia da educação. A atividade professoral domina a filosofia e, a indústria editorial impõe uma série de obras que apresentadas sob o título de “filosofia” enganam os profissionais mal preparados e incapazes de discernir o que é filosofia e o que não é, ou então, permite que professores de ofício tenham seu trabalho facilitado. O iniciante que não tem bases é alvo mais fácil das obras pseudo-filosóficas impostas pela indústria editorial.

Sem espaço para dúvidas, um dos principais problemas da filosofia da educação está relacionado com a produção literária sobre o assunto. Fundamentamos essa afirmação em levantamento que realizamos a partir de análise de conteúdos programáticos da disciplina filosofia da educação ministrada em diversas universidades públicas e particulares do Brasil. De um universo de 140 autores e 200 obras, grande parte delas afastava-se do objeto filosófico, restringia-se a mero discurso pedagógico, não era em absoluto filosofia (embora essas obras fossem indicadas na bibliografia de filosofia), ou então tinha um nível bastante primário quando se tratava de obras para trabalhar no ensino superior.

As considerações anteriores, talvez fortes em alguns pontos, limitadas em outros, buscam motivar discussões a respeito do papel da filosofia na educação, métodos e temáticas para a abordagem da filosofia, definir campos de atuação, ligação do cabedal clássico da literatura filosófica com a nova produção nessa área, crítica dos próprios fundamentos da filosofia, novas áreas, produção bibliográfica, etc. Esta reflexão surgiu de discussões de sala de aula e da necessidade concreta de espaços para pesquisa na área de filosofia que possam ser vinculados às estruturas das instituições de ensino de modo geral. Apresentamos, neste livro, uma proposta de abordagem da Filosofia da Educação baseada em oito

núcleos temáticos, como sendo uma forma possível de gerar reflexões de âmbito global que perpassem todos os campos do saber, estimulando a ação filosófica sem reduzir a importância dos saberes científico e técnico.

Os oito núcleos temáticos que propomos para uma abordagem possível da filosofia da educação, não necessariamente têm uma sequência que deva ser seguida rigorosamente. O núcleo temático histórico, que aparece em primeiro lugar, não representa um estudo de dados históricos, mas uma análise e crítica da historicidade como um fato importante para a sociedade que, no entanto, deve ser diferenciado da memória como elemento essencial e vital para a identidade e a cultura dos povos. O núcleo temático geo-cosmológico (capítulo VIII), por sua vez, aparece em último lugar, quando pode ser lido primeiro, já que traz reflexões sobre o "nada" e o "ser", a energia como elemento base do átomo e por consequência da matéria, assim como se discute a energia como explicação possível de todas as formas de vida.

O núcleo temático epistemológico (terceiro capítulo) é seguido pelo núcleo temático curricular (quarto capítulo) e apresentam uma lógica em sua disposição, porém o núcleo temático antropológico (segundo capítulo) pode ligar-se diretamente ao núcleo epistemológico (terceiro capítulo), ao político (capítulo V), ao ético (capítulo VI) e ao estético (capítulo VII), sem que sua disposição prejudique a apresentação e a compreensão dos temas. Esta proposta de abordagem da filosofia da educação é nova e não tem a pretensão de ditar regras nem de apresentar soluções acabadas para nosso campo de discussão. De cabeça aberta, oferecemos uma alternativa para desenvolver dinâmicas de pensamento que motivem e estimulem a reflexão filosófica da educação, sem ficar presos a simples discussões de temas pontuais, nem cair em abordagens temáticas do mesmo nível das outras ciências.

CAPÍTULO I - NÚCLEO TEMÁTICO HISTÓRICO

Pressuposto básico: *O atual sistema educacional foi-se estruturando ao longo da história com a participação ativa dos filósofos. Estes delinearam, informalmente, a estrutura atual da educação formal.*

A História não existe como um fenômeno definido que possa ser controlado segundo critérios positivos, mas constitui um conjunto de narrativas de fatos e acontecimentos registrados conforme interesses, visões, compreensões e determinações. A história social é o relato dos povos sobre si mesmos e suas relações com outras comunidades, além das circunstâncias do meio que influenciam e condicionam os modos de vida humana.

As sociedades letradas legaram conjuntos de informações que foram sendo aperfeiçoadas por outros povos, sabendo que muitos conhecimentos do passado permanecem como alicerces das ciências atuais e continuarão na base de futuras descobertas e práticas sociais. O domínio da política seja no âmbito das relações internacionais, da economia política, da ciência política, da sociologia política etc., encontra seu alicerce em conceitos como governabilidade, soberania, cidadania, sociedade, estado, nação, liberdade, legalidade, legitimidade e força, entre outros, que integram o pensamento filosófico sobre a ação social e as diversas manifestações da vivência política do ser humano em variados contextos históricos e culturais.

Encontrar elementos que permitam a validação da produção da discursividade histórica exige traçar um percurso dispendioso em que se torna preciso tecer considerações sobre a natureza complexa do texto histórico-filosófico cuja preocupação é a Educação como objeto da Filosofia e, que como tal, precisa ser desconstruído para restituir-lhe seu sentido profundo para, posteriormente, abordar cada um dos elementos que compõem os alicerces em que se ancora o fenômeno educativo. Espera-se que este texto gere muitas antíteses que permitam avançar

em direção a sínteses significativas para a compreensão da filosofia da educação numa perspectiva histórica.

Com o amadurecimento das ciências a atividade teórica recupera importância, só que esta passa a ser tratada como elemento não desvinculável da prática. A teoria deriva de fatos concretos e estes devem inspirar teorias como meios explicativos de situações que serão verificadas para sua confirmação e/ou negação. Após a verificação retorna-se à teoria que é uma generalização de observações mais ou menos constantes e, sendo assim, o processo científico parte da teoria e a ela volta. Com algumas mudanças de orientação, a base de muitas teorias é a mesma, alterando somente o objeto sobre o qual se teoriza, no entanto, o método de análise e o tipo de abordagem permanecem pouco alterados. Ao falarmos de estruturalismo, sistemismo, funcionalismo, historicismo, evolucionismo etc., estamos nos referindo a certos mecanismos de análise utilizados na Filosofia, Literatura, Sociologia, Antropologia, Psicologia, Biologia, Linguística etc.

Historicamente, um campo de pesquisa que se está constituindo, ou um modelo de conceituação que está nascendo sempre têm sido marcados por "metáforas vivas". O discurso da crítica genética se encontra atravessado, de modo particular, por duas séries metafóricas que são: uma de tipo organicista, a outra de tipo construtivista. O primeiro tipo de metáfora da escrita (a organicista) é mais antigo: à imagem de Deus e da Criação do mundo, o autor procede à gênese, ao nascimento do texto. Da criação divina, o vocabulário dos geneticistas passa à (pro) criação humana, que produz então toda uma série de novas metáforas: *gestação*, *parto*, *geração*, *concepção*, *embrião*, *aborto*.

A plena identificação com essa série metafórica, podemos encontrá-la em afirmações como: "quem gera um filho, não escolhe o sexo e nem o que ele fará de sua vida", e assim, a obra nasce como uma criança, é parida, foi concebida, carregada, nutrida; mas a sua sobrevivência e as condições de perpetuação que lhe dão vida ou a relegam ao esquecimento (morte), constituem enigmas insondáveis para o autor: muitos não chegam a vir à luz; uns morrem assim que nascem; outros morrem

depois de muitos anos e; ainda, restam os poucos que conseguem se perpetuar na posteridade.

O segundo tipo de metáfora, a construtivista, opõe-se à primeira (organicista) como o artificial se opõe ao natural, o cálculo à pulsão, a coerção ao desejo. Historicamente surgiu da reação contra a imagem do poeta inspirado, contra a poesia como dom dos deuses. Nenhum ponto de composição pode ser atribuído ao acaso ou à intuição, e não é possível dizer que a obra caminhou passo a passo, para sua solução, com a precisão e a rigorosa lógica de um problema matemático: um poema não nasce por inspiração, ele é fabricado. Como entender essas duas séries metafóricas como caminhos antagônicos quando se sabe que todo processo natural obedece a uma lógica intrínseca e que não pode fugir das condições necessárias sem as quais não é possível perpetuar a existência?

Para que uma criança seja gerada é preciso que se tenha um óvulo fecundado por um esperma e que haja um útero que alimente o feto durante o período necessário para viver com relativa autonomia. No entanto, o fato de existirem essas condições *sine qua non*, não garante a procriação ou a gestação de um feto. Do ponto de vista construtivista poderia afirmar-se que não é suficiente que se tenha vontade de gerar um filho para que ele nasça, já que existem condições internas e externas que podem possibilitar ou, então, inviabilizam o processo de gestação. Este contraponto leva-nos a entender que as séries metafóricas antes mencionadas não são antagônicas entre si, mas que, pelo contrário, constituem duas formas complementares de compreender o processo e as condições de produção do conhecimento em todos os tempos e culturas.

Falar de história remete à ideia de Memória, e esta nunca é plena, seja na perspectiva da totalidade dos dados armazenados, seja na percepção apreendida dos fatos vivenciados. As memórias podem ser bloqueadas, atenuadas ou intensificadas, porém estas nunca subsistem na mesma proporção do fato que as gerou. A história oral, escrita, ou construída mediante monumentos icônicos busca fixar a identidade de uma cole-

tividade e, segundo Tovar[1] (2008), a maneira como se "domestica" a memória social é por intermédio da sacralização da história, com a finalidade de construir uma "nação sagrada" fundada nos símbolos, monumentos históricos e no espírito nacional.

Ainda, conforme Tovar (2008), as "Técnicas de Domesticação" consistem: na repetição, por exemplo, das datas e festas nacionais; a sobreprojeção de figuras simbólicas do passado que permitem realçar o presente; e, a vinculação entre datas e figuras de diversas épocas. Partindo dessas técnicas, pode-se afirmar que o principal recurso utilizado por nossos povos para a domesticação da memória social é o uso do "tempo". Ora, se a História é um constructo para a manutenção da memória, e esta é domesticada tendo o tempo como parâmetro e, se o tempo também é um constructo que permite organizar a vida social a partir dos ciclos da natureza, então é possível afirmar que a brutal expansão dos diversos impérios por todo o mundo tem demonstrado enfaticamente que o tempo não é um recurso natural senão político e ideológico.

O uso político da História, ou do tempo narrado, transforma a geopolítica utilizada para a colonização espacial em uma crono-política que dê conta de sua história direcional, pela disseminação da história do progresso, do desenvolvimento e da civilização. A noção de civilização, na perspectiva política, está associada à ideia de progresso e desenvolvimento econômico e tecnológico cujos alicerces estão na diacronia que justifica o "poder" no presente. A construção da história pela política alcança seu ápice quando o tempo passa a ser o lugar onde habitamos, onde somos, sem que o saibamos. Constrói-se uma identidade referencial segundo a qual nos tornamos herdeiros ou devedores de atos que não nos dizem respeito, pois somos responsáveis pelo estado atual que legamos para os novos tempos. Querer "reparar o passado" é viver de uma memória construída e domesticada com fins políticos, pois só há reparação do passado como prática social no presente enquanto parte de um discurso ideológico.

[1] TOVAR, Fernando Barona. *Etnomuseología o la búsqueda de las polifonías en Colombia*. En. BARRIOS. Ángel Espina (Org.). *Antropología aplicada en Iberoamérica*. Recife/ Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 2008.

Perspectivas da História

Não se deve confundir a perspectiva histórica de análise dos fatos com a história narrada dos fatos sociais, nem com o evolucionismo. Este pressupõe transformações que vão em direção a níveis de maior complexidade; a história dos acontecimentos descreve quais foram os passos seguidos e como aconteceram essa série de mudanças. A teoria histórica, por sua vez, pretende mostrar que há diversos tipos de representações dos movimentos que acontecem na estruturação dos fenômenos sociais, não interessando aqui as regularidades cronológicas, nem as circunstâncias de lugar. Há quatro perspectivas de análise do movimento dos fatos sociais que são: a representação linear, a circular, a espiral e a cíclica.

1. **Perspectiva Linear da História**: Esta forma de interpretação que a história faz dos acontecimentos sociais como processos fluidos de articulação das narrativas prevê que todo sistema discursivo segue um curso de evolução constante, em que o passado, o presente e o futuro serão sempre estados diferentes. A perspectiva de análise linear consente que muitas mudanças ocorridas na sociedade não são registradas e, por isso, não são de relevância para o processo de organização da vida social. Somente aqueles acontecimentos pontuais que são registrados pelo discurso histórico servem de referência para a efetiva modelagem e parametrização de estruturas que venham a ser efetivamente implantada no presente.
2. **Perspectiva Circular da História**: A análise circular realizada pela história, como forma de compreender os processos sociais, assinala que há um ponto de partida para todos os eventos que afetam a humanidade, sendo que o desenvolvimento de todos os fatos avança até que se feche seu movimento, chegando a um ponto zero que dará início a um novo círculo de desenvolvimento. Devido às constantes transformações dos povos, surgem novos movimentos como resultado de necessidades concretas de cada comunidade. As transformações sociais obrigam o homem a iniciar a construção de novos modelos de

ação que começam em um ponto zero, já que não existe uma linha única de existência. Parece-nos falha esta perspectiva porque as mudanças grupais e civilizatórias acontecem lenta e gradativamente, chegando a ser, muitas vezes, imperceptíveis por várias gerações.

3. **Perspectiva Espiral da História:** A interpretação espiral dos processos de mudança social indica que a estruturação dos sistemas de ação dos povos é dada por avanços e retrocessos e, em cada retrocesso (aparente) continua o processo de transformações já iniciado. Diferentemente de uma perspectiva circular de interpretação dos processos coletivos das populações, aqui um reinício não se dá de um ponto zero absoluto, senão que se utiliza toda a experiência anterior como ponto de apoio para a reformulação de novos modelos da dinâmica existencial. Esta perspectiva pressupõe que todos os processos sociais são infinitos, somente que a história mostra que há povos que pararam de evoluir pelo isolamento ou, contrariamente, pela dissolução das comunidades entre outras coletividades.

Da mesma forma como não se pode construir uma espiral da história das populações anteriores às colonizações espanhola e portuguesa, na América Latina, dado que só se conhece o declínio das nações originárias, igualmente há registros de povos cujas informações são o resultado de simples interpretações e conjecturas criadas a partir de técnicas arqueológicas e historiográficas que não permitem vislumbrar qualquer movimento ascendente ou descendente de sua dinâmica de vida. Outras populações por sua estrutura cultural hermética não permitem que haja uma narrativa a seu respeito, sendo que com o tempo entram em decadência até a sua extinção total.

4. **Perspectiva Cíclica da História:** Este modelo de análise da dinâmica social supõe que toda estrutura de ação populacional tem um momento de início, outro de grande apogeu e, finalmente, um período de declínio. Todas as grandes civilizações da história da humanidade provam haver acontecido o mesmo

> fenômeno: Persas, Babilónios, Gregos, Romanos, etc., tiveram o seu início, desenvolvimento, momento de ouro e todas declinaram. Muitos povos chegaram a ter certa importância, não alcançando o topo do desenvolvimento.

Este modelo aplica-se a linhas de pensamento, à historiografia linguística, a escolas filosóficas, a expressões culturais, etc., que tiveram relevância em certos períodos históricos, sendo substituídos por outras manifestações culturais, linguísticas, políticas, religiosas, filosóficas, etc. Todavia, casos como o da Língua Grega que foi transformando-se e ainda hoje existe; o Judaísmo que subsiste desde o tempo dos patriarcas, ou o pensamento socrático que se estende ao longo de vinte e cinco séculos, leva-nos a perguntar se esta perspectiva de análise pode ser generalizada.

Processos da História

A História não é única e, por isso, é preciso pensa-la no plural, haja vista que os fatos de um período que foram escolhidos para pereniza-los na memória social, conforme a formação e a posição do arquiteto dos dados do tempo terão formas narrativas, conteúdos e interpretações diversas. A História tampouco existe por se só, pois sem alguém para dar-lhe vida, ela não se instala no viveiro que nutre a memória, assim como também depende das forças que a fazem atuar mediante a sua persistência no espaço e tempo social. Há várias perspectivas para a construção da História como, por exemplo: A História no presente ou História Viva; A História criada ou História sem fatos (lendária); A História dos fatos sem voz ou História da reconstrução de fenômenos; A História das recordações ou História narrada da vida social; A História institucional ou História dos registros funcionais.

A História no presente ou História viva

A vida é um processo, e como afirmou Heráclito: Tudo flui. Nada, no mundo físico, existe para sempre, e não há "tempo" que determine a existência e a duração dos entes, haja vista que a transformação do campo material ocorre como resultado da força do movimento, o qual

gera desgaste. Como afirmara em outro momento, não existe tempo enquanto dado fático, mas a ideia de tempo está associada à percepção, e esta sempre é presente. A fenomenologia ôntica, que pelos sentidos se apresenta à percepção, serve como dado que alimenta a consciência do sujeito, e esta, por sua vez, encarrega-se de graduar a distensão do momento, isto é, definir o tempo em sua longevidade ou em seu encurtamento.

A existência consciente se dá no presente, sendo neste instante que se atualizam as recordações arquivadas como memórias ora escritas ora mentais. Também no presente se seleciona o que permanecerá como registro positivo para as sociedades vindouras. História no presente ou viva constitui um ato consciente de descrever e selecionar as informações e os fatos no memento em que eles ocorrem com o intuito de registra-los, devido a sua importância, para que no futuro sirvam de referência.

É relevante o registro dos dados no momento em que eles acontecem porque permite que haja maior exatidão na descrição dos fatos. Entretanto, a construção de narrativas de ordem política, econômica e sociocultural tende a ser manipulada, devido à subjetividade dos envolvidos no processo da escrita. Por exemplo, o recorte sobre como será a narrativa e o que esta deverá revelar para a posteridade, a respeito de um chefe de Estado, feito por um historiador oficial, eliminará informações, minimizará ou maximizará a importância de acontecimentos do governo, de modo a prospectar a melhor imagem possível da personagem descrita.

Todavia, os adversários políticos do mesmo governante igualmente maximizarão ou minimizarão a importância de certos atos do governo com a finalidade de passar uma imagem minguada do líder de Estado, buscando atender a interesses de grupos ou pessoas que se encontram em lados políticos opostos. Os acontecimentos econômicos e socioculturais, além dos fatos naturais, são influenciados pela exaltação do momento em que se dão os fenômenos, contribuindo para a construção de discursos parciais devido à falta de uma perspectiva mais global das causas e consequências dos acontecimentos narrados, em razão do

não distanciamento para a análise objetiva e definitiva do impacto dos fenômenos relatados.

A História criada ou História sem fatos (lendária)

A ciência histórica com certa reiteração apresenta narrativas que não têm base fática e que, pelo contrário, surgem da necessidade de satisfazer a curiosidade de setores da população, seja pelo vácuo produzido pela falta de informações a respeito de episódios sociais ou naturais, seja pela valorização extrema de fenômenos que por seu caráter mítico despertam fascínio por parte de estudiosos da história. Muitos acontecimentos são desmentidos na diacronia social, enquanto outros são alimentados, mesmo que não tenham confirmação positiva, para ser aproveitados com finalidade política, ideológica, econômica, etc.

As narrativas homéricas, construídas com uma finalidade didática, tendentes à formação de valores como coragem, lealdade e sabedoria, no decurso das sociedades, por intermédio de outras personagens, adquirem o estatuto de fato histórico. Ainda, as narrativas bíblicas como o "dilúvio universal", a "torre de Babel", a "travessia do mar vermelho" e até "Adão e Eva", cujo valor está no potencial educativo extraído pela prática hermenêutica, levaram à necessidade de fundar uma paleontologia e uma arqueologia bíblica que confirmassem a facticidade histórica dos relatos bíblicos, de modo a "provar" a ação de Deus entre os homens, não pela fé, mas pela confirmação científica dos atos divinos.

Golias e Leviatã, seres humanos de um padrão físico superior à média da população de sua época, foram transformados em gigantes meramente lendários, com a finalidade de enaltecer a bravura, a coragem e a inteligência de personagens centrais em um contexto social. Enquanto isso, a curiosidade por saber o desfecho do "gigante do nazismo" e a necessidade de manter viva essa personagem conduziu à criação de teorias sobre o fim de Adolf Hitler afirmando, por exemplo, que o mesmo teria fugido para algum país da América Latina onde teria vivido em companhia de sua esposa até o fim de sua existência. Decomposto o corpo não há mais possibilidade de refazer as digitais e, assim, a suposta

historicidade de narrativas sem fatos positivos não constitui nada além de lendas sem valor científico.

Todavia, a maior história criada da existência humana já superou os vinte e cinco séculos e surgiu da genialidade de Platão: não é o Mito da Caverna, mas a invenção de seu próprio Mestre. A História da Filosofia Antiga foi dividida em: Pré-Socráticos, Socráticos e Pós-Socráticos, sendo que o segundo desses períodos é constituído pelo pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles. Entretanto, não há indícios que provem a existência pessoal de Sócrates, pois o mesmo não escreveu nada, nem há provas da existência de supostos filhos e esposa, assim como é emblemático que o nome de sua teoria maiêutica derive da profissão da mãe, isto é, parteira.

Ainda, a sua origem humilde, filho de parteira e carpinteiro, só reforça a intenção platônica de se esconder para fazer as críticas ao sistema do qual ele fazia parte, desviando, para tal, a atenção através de alguém que não teria condições de ser punido, pois pelo sistema grego da época seria impossível a uma pessoa que não fosse um "bem nascido", um Aristocrata, tornar-se mestre dos mestres. A personagem Sócrates, da obra platônica, ganhou uma dimensão de realidade tão absoluta que muitas teses de doutorado ainda são escritas a seu respeito e, o ensino de filosofia se pauta mais no discurso da personagem do que na mensagem do autor, no caso, Platão.

A História dos fatos sem voz ou História da reconstrução de fenômenos

Antes da invenção da escrita não havia como armazenar informações que pudessem ser recontadas com detalhes em tempos futuros, e a memória humana é limitada para guardar todos os dados acontecidos no passado, por um decurso temporal significativo. Costuma-se dizer metaforicamente que o mundo fala, porém este só deixa sinais e o ser humano segue as pegadas que lhe servem de alicerce para construir narrativas capazes de preencher as lacunas daquilo que lhe é incognoscível de modo direto e objetivo.

Se a história dos fatos e fenômenos legados a partir da época pós-escrita já é falível, devido às motivações interpretativas e ideológicas, quanto mais será só referencial e hipotética a história construída por narrativas fruto da interpretação e adaptação dos sinais deixados pelo movimento dos fenômenos da natureza. A observação da passagem de um cometa pela terra, duas vezes, com o mesmo ciclo temporal permite que seja feita uma inferência de quantas vezes passou esse astro pela terra, por exemplo, nos últimos mil anos, porém essas deduções são meramente probabilísticas, haja vista que a sequência de passagens do cometa pode haver iniciado a primeira vez que o corpo celeste foi avistado da terra.

A descoberta de tumbas em campos arqueológicos em que foram encontrados vários cadáveres em posições diversas e ornamentação diferenciada, de início, leva à produção de uma narrativa segundo a qual um dos esqueletos correspondia a um comandante e os outros seriam seus soldados. O discurso e suas compreensões são ampliados quando se descobre que entre os restos mortais havia a ossatura de uma mulher e a de várias crianças, além de haver milho e feijão fossilizados, assim como também restos de carne de animais silvestres no interior da tumba.

A história construída em torno a esses elementos achados direciona a compreensão para o âmbito religioso, pois foi deduzido que naquela nação indígena a morte representava o início de uma longa viagem e que, por isso, o defunto levava consigo a esposa, seus filhos, serviçais e uma coorte de soldados. Para essa caminhada era preciso levar comida em abundância e todos os elementos ritualísticos. Sabe-se que essa narrativa, contada como fato histórico, é somente uma suposição no contexto de diversas leituras possíveis, e não será possível falar de um caráter veritativo dessa descrição suposiçional.

Um crânio humano encontrado na região andina, na América Latina, datado de quarenta mil anos, esclarece, num primeiro instante, que os habitantes da América ocupam o continente há bastante tempo, porém não elucida nada quanto ao autoctonismo dos moradores desta parte da terra, ou povoação por imigração. Todavia, essa narrativa é contestada por outras suposições segundo as quais o crânio achado não

pertenceria a nenhum morador da América, mas que o mesmo teria chegado ao local onde foi encontrado por meios involuntários como a transportação por forças da natureza. Esta contestação fundamenta-se na suposta semelhança do crânio em questão, com estruturas fisionômicas de outras etnias dispersas pelo mundo.

A percepção construída a respeito dos povos nativos de que são primitivos e selvagens, em relação aos europeus que colonizaram o continente americano, levanta suspeitas a respeito do nível tecnológico de povos como os Maias, Astecas, Incas, Muiscas, Quimbayas, Taironas e culturas de San Agustín e Tierradentro, entre outros. A descrença na capacidade tecnológica no campo da engenharia, arquitetura, agronomia, astronomia, escultura em pedra e, sobretudo, o domínio da ourivesaria, arte já encontrada no mar Egeu 2.500 anos a.C., e que vários desses povos dominavam mediante a mistura do ouro com o cobre e com a prata, faz com que segmentos da população científica acredite ser mais factível que as nações nativas tivesses recebido seus conhecimentos de extraterrestres, do que aceitar que as populações da América dominavam amplos campos tecnológicos. Esse tipo de história surge como narrativa interpretativa de dados legados por povos antigos, mas cuja expressão semântica precisa ser reconstruída segundo perspectivas distantes dos fenômenos originais.

A mesma ciência que cria mitos sobre transferência de tecnologia de supostos extraterrestres, no passado, para os povos nativos da América, é a mesma ciência que desenvolve tecnologias sofisticadas em 3D para explicar os mundos dos dinossauros, a formação da terra com a respectiva separação dos continentes, e até o surgimento de mega buracos negros a mais de 15.000 anos-luz da terra. Tanto a Arqueologia e a Paleontologia quanto a Astrofísica tentam explicar fenômenos e culturas do passado, partindo de "fatos sem voz" e, para isso, desenvolvem narrativas fundamentadas em processos químicos e em teorias matemáticas, porém o resultado será um conjunto de narrativas possíveis, mas que finalizam no âmbito do discurso interpretativo.

A História das recordações ou História narrada da vida social

Quando existe um texto, sejam quais forem as compreensões que se tiverem deste registro, sem considerar o texto oral, parte-se direto para um processo de interpretação dos discursos que foram legados e, mesmo que as leituras sejam compreensões, adaptações e acomodações subjetivas, o suporte do discurso é objetivo porque ele existe em uma base positiva: texto escrito, pintura, fotografia, hieróglifo, fóssil, edifício etc. Cada um desses documentos carrega as subjetividades e a circunstância do fato gerador do texto, porém, a entificação de um discurso o transforma em fonte inspiradora de novas possíveis leituras de acontecimentos do passado.

Diversamente da História que parte de um registro objetal, existe a História narrada ou das recordações, cujo único suporte é a lembrança que sobreviveu nos sujeitos que a conservam em seu cérebro. O dado que a pessoa vivencia e percebe, assim como o modo como o assimila, é determinado por diversos fatores internos e externos que darão valor ou anularão a importância do fato da experiência e, consequentemente, influenciarão o nível de permanência, bloqueio e esquecimento no espaço mnemônico. A mnemosine (Μνημοσύνη) como a filha de Urano e Gaia é responsável pela enumeração vivificadora, frente aos perigos da infinitude, isto é, encarrega-se de nos preservar do esquecimento, sendo que existe uma memória individual e outra coletiva.

Quanto à memória individual, esta vai tomando diferentes conotações nos diversos estágios da vida pessoal. Os elementos de maior relevância positiva e negativa serão, naturalmente, aqueles que aparecerão como substância dos discursos proferidos pelos sujeitos sobre si mesmos. As recordações podem incomodar o sujeito que as possui e, em consequência, o mesmo tenderá a oculta-las ou até bloqueá-las, porém as lembranças heroicas e vivificadoras de estado de bem-estar deverão ser distendidas e revitalizadas ao máximo, sendo que, em muitas circunstâncias, grandes fatos vividos por outras pessoas podem ser incorporados por um sujeito como sendo seus e, quando os fatos são coletivos o indivíduo se coloca no centro dos acontecimentos, pois isso

dá significação a sua existência. Nesses contextos, as histórias fornecidas ao coletor de informações, dificilmente terão como ser verificadas e passarão a modificar acontecimentos reais com criações mentais fictícias.

Em relação à memória coletiva, esta vai se formando com o acúmulo de relatos individuais e de pequenos grupos até se alcançar um estatuto de vivência coletiva, pois, de tanto ouvir a mesma narrativa, outras pessoas as assimilarão como sendo verdadeiramente suas, mesmo que elas não as tenham experienciado. No caso de um tremor de terra, por exemplo, a parte mais danificada da cidade corresponde ao epicentro do abalo sísmico, e essa área será mais noticiada, porém os bairros distantes do epicentro não foram afetados na mesma intensidade, mas a população relatará as mesmas vivências divulgadas por pessoas mais impactadas pelo movimento telúrico.

Guerras, carnavais, movimentos grupais, entre outros, são fatos coletivos fornecedores de matéria discursiva, sendo que o ângulo de uma fotografia, por exemplo, pode ampliar ou esvaziar o ímpeto de uma mobilização coletiva; um soldado que estava cuidando dos mantimentos da tropa incorporará as mesmas narrativas heroicas dos soldados da linha de frente do combate; quem não teve acesso ao sambódromo, vendo as imagens dos jornais e da televisão, se colocará no espaço dos camarins mais próximos; um manifestante amedrontado contará haver sofrido as mesmas agressões relatadas por ativistas da frente do confronto com agentes do Estado. Todos os discursos criados no interior de uma ação coletiva terminam sendo objetivados e positivados pelo ângulo que trouxer maior exaltação aos sujeitos fornecedores de informações para a História, ora como vítimas ora como heróis da mobilização social.

A História institucional ou História dos registros funcionais

As instituições sociais que possuem um mínimo de organicidade e de estabilidade constituem sistemas de arquivamento documental que, no primeiro momento, tem por finalidade ordenar registros fundamentais para o funcionamento da organização como: projetos, registros arquitetônicos, atos autorizativos, taxas, vistorias, laudos, inscrições em órgãos

competentes, fichas de trabalhadores, contratos, documentos contábeis, atos normativos internos e externos, planos de ação, formulários para execução de tarefas, políticas de comando e gestão, entre tantos outros documentos que variam segundo a natureza da instituição.

O arquivo vivo que contém os documentos funcionais, aos poucos, vai-se modificando conforme expansão, modificações e atualizações da organização e, gradativamente, surge o arquivo morto que é constituído por aqueles registros que não têm função direta para a execução das ações da Instituição no presente, mas que definem os alicerces da cultura e da identidade organizacionais. Os registros funcionais que inicialmente visavam criar ordem nos documentos necessários para a vida social da corporação, no segundo momento, constituem-se na história da organização.

A História Institucional como elemento constitutivo da História Social fornece a esta dados essenciais para a diagramação dos fatos históricos que serão registrados para garantir, na posteridade, o conhecimento do passado. A História dos Registros Funcionais, por seu caráter formal e técnico, além de sua finalidade objetiva e prática no momento de sua criação, garantem maior confiabilidade nas informações fornecidas ao historiador. A história institucional permite que sejam feitas análises diacrônicas e, principalmente, sincrônicas, de fatos culturais, linguísticos, políticos, econômicos, jurídicos, tecnológicos, laborais, etc.

Entre o discurso filosófico de Rousseau, em *Emílio ou da Educação*, que diz: “Eu jamais me ocuparia de uma criança doentia e caquética nem que tivesse de viver oitenta anos (...)” e, registros escolares de matrículas de alunos com diversas deficiências / necessidades especiais em classes comuns mostra o grau de transformação social ocorrida entre o século XVIII e o século XX quando se deu o avanço nas políticas sociais de inclusão de pessoas portadoras de deficiência.

Documentos contábeis de empresas na última década do século XX e a segunda década do século XXI permitem verificar os resultados das lutas das mulheres pela igualdade de oportunidades profissionais tanto do ponto de vista hierárquico quanto da equidade salarial. Ainda,

o registro de uma norma interna de uma Faculdade regulamentando os procedimentos aplicados aos alunos **sabatistas** dessa instituição, constitui indicativo de respeito à diversidade religiosa que em certos países e instituições ainda permanece maculada pela atitude de intolerância de credo entre outras formas de intransigência social.

Memória e História

Toda a História é constituída de memória e de impressões físicas, sendo que a primeira existe nos indivíduos e nos grupos, passando a ser História mediante o registro formal das vivências pessoais ou coletivas; as impressões, por sua vez são os dados gerados no mundo externo e que podem ser lidos mediante compostos químicos como o urânio 286 e/ou o C^{14} carbono 14, entre outras formas de datação e análise de foceis, por intermédio de observações de cadeias de sequências astrofísicas, reconstrução de estruturas, além da própria interpretação documental de natureza fílmica, fotográfica, fonográfica e escrita. A História precisa ser desses dois elementos, memória e impressões, para existir. Todavia, a memória subsiste de forma independente da História pelo fato desta última só existir como ato interpretativo consciente.

A memória não pode ser interpretada, pois quando recebe influências extrínsecas ao próprio ser que as vivenciou, transforma-se em história. A memória da escravidão, por exemplo, permanece nos quilombos enquanto sociedade e, nos quilombolas como sujeitos dessas comunidades que trazem a força dos acontecimentos em si mesmos, não podendo haver memória da escravidão entre a população do país que se formou fora desses contextos intrínsecos, pois o que essa população detém é uma história, já que esta é um conjunto de registros que forma narrados por terceiros e escritos mediante processo de análise, decodificação e interpretação de dados. A quebra no espaço e no tempo da vivência interrompe a memória e faz com que a retomada de fatos anteriores seja de ordem histórica e não memorística, mesmo quando sobrevivem traços de memória.

Entre comunidades da nação cigana existe uma memória que é mantida na própria língua, cultura, tradições orais, gastronômicas, danças, etc. Quando essa memória é interrompida e retomada por membros da comunidade que se afastam do mundo cigano, e passam a difundi-la diretamente ou através de terceiros, o que é relatado fora da vivência torna-se registro sociológico e descrição histórica. Não é possível a um historiador transmitir memória, pois suas informações servem de fonte para a construção de um discurso indireto.

Casos emblemáticos como o do Antropólogo Evans Pritchard que se incorporou por várias décadas aos Nuer, povo do Sudão, na África, para estudar as estruturas profundas desse povo, são manifestações de como existe a impossibilidade de se absorver a memória de uma comunidade quando não se faz parte dela. A memória Nuer, de Pritchard, se constrói a partir do momento em que ele não se vê mais como Antropólogo, mas como membro da comunidade que incorpora a cultura de modo irrestrito, além da força do relacionamento afetivo (homossexual) com um membro da comunidade que o coloca em outro patamar junto a esse povo.

A nação Tukano é um povo indígena distribuído ao longo de três países: Peru, Colômbia e Brasil, e que mesmo inserida no contexto de um desses três países, mantém a sua memória, pois indo para as escolas do Estado e conhecendo outras culturas, todo esse processo é feito em grupo, sem quebra da tradição, da cultura, da língua e de seus valores. A relação dos membros da nação Tukano com o povo brasileiro, guardadas as devidas proporções, assemelha-se à relação de um cientista alemão especialista em "brasilianística", pois ambos conhecem a cultura do "outro" povo, porém esse conhecimento atual do alemão é meramente histórico, enquanto o conhecimento transmitido aos Tukano entra em conflito com a memória da colonização presente na vida dessa nação.

Diferentemente desse contexto Tukano, membros de um povo indígena que passam a conviver no âmbito do Estado, mesmo quando mantem vínculos intermitentes com seus povos de origem, perdem gradualmente parte da memória recente de suas comunidades, sendo que

seus filhos, embora criados com consciência indígena, passam a absorver vínculos identitários através do discurso histórico de seus pais, mais do que pela memória, a qual não existe neles.

No campo científico há estudos sobre a possibilidade de que a memória existiria em órgãos transplantados para outras pessoas as quais passariam a partilhar das memórias do doador. Como tais situações variam do pouco provável ao absurdo, igualmente devemos entender que a cultura e a memória não são transmitidas geneticamente, mas que estas têm uma vida própria que não pode ser quebrada, já que quando isso acontece, uma possível retomada da mesma implica no início de uma nova memória.

A memória familiar é diferente da história familiar, pois todo grupo consanguíneo pode construir seu mapa (árvore) genealógico sem possuir memória alguma, sendo que membros não consanguíneos nascidos no contexto de uma família podem possuir toda a memória possível vivenciada pelos membros consanguíneos, pois como já foi dito, a memória não é genética, senão resultado da vivência interior dos sujeitos e dos grupos, sendo que o transplante de memória, no século XXI, ainda é mera ficção científica, não sendo possível transmitir a memória a alguém que não tenha conexões diretas com a cadeia cultural, mas o que se transmite é o conjunto de relatos que constituem a História, sendo que cada discurso histórico é passível de inúmeras interpretações e reinterpretações.

Pelo fato de a História ser constituída por uma série de recortes do passado, selecionados como os fatos mais representativos que deverão permanecer para a posteridade, o conceito hegeliano de História como uma linha horizontal indeterminada, precisa ser repensado no sentido da linearidade, pois a sequência de fatos descritos pela história é pontilhada e cheia de interrupções, cabendo a introdução ou a retirada de elementos desse passado incerto e carregado de indeterminações. Entretanto, seria aceitável a ideia hegeliana de linha horizontal indeterminada para a memória, pois esta enquanto tal não se quebra e, mesmo que siga ramificações, a memória de segmentos de um povo, de uma

família ou de um indivíduo constitui uma linha única na memória de cada detentor da mesma, com inúmeras linhas de memória coexistentes e não sobrepostas, pois o paralelismo e a sobreposição são características próprias da História e não da memória.

Ao falar da memória da escravidão no Brasil, esta em sua unicidade foi vivenciada de modos diversos pelos quilombolas da comunidade quilombola Santana, do Rio de Janeiro; da comunidade Santa Joana, do Maranhão; da comunidade Pirangi, de Sergipe, entre muitas outras e, no âmbito dessas comunidades a memória do mesmo fato tem peculiaridades inerentes a cada espaço em que elas se constituíram e, inclusive, à procedência nativa dos seres humanos submetidos à escravidão. A memória não precisa se tornar histórica para subsistir, pois ela tem vida própria, porém a história deriva, necessariamente, da memória e/ou de impressões físicas que lhe servem de base.

A relação entre memória e historicidade, na perspectiva de Paul Ricoeur, em sua obra *Tempo e Narrativa*, é constituída pela memória como sendo o espaço do tempo e a narrativa como ato de reviver ou trazer para o presente os fatos do passado. A narrativa é a forma como a história se apresenta, isto é, a história constitui narrativas do que está na memória. Se o passado não existe e só se caracteriza como impressões que subsistem enquanto modalidades do presente, e, ainda, como o presente não tem duração, o tempo e a história só existem como memória narrada.

Ainda na esteira de Ricoeur, narração implica memória e, previsão (futuro) implica espera. Recordar implica em ativar a memória e isso é feito pela retomada das imagens e impressões deixadas pelos acontecimentos e que permanecem fixas no espírito. Nas próprias palavras de Ricoeur: "quando narramos coisas verdadeiras, mas passadas, é da memória que extraímos, não as próprias coisas, que passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens que elas gravam no espírito, como impressões, passadas pelos sentidos"[2]. Essas impressões podem ser superficiais e se desfazerem no tecido mental como os traços de um

[2] RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa [Tomo I]. (Trad. Constança Marcondes). Campinas, SP: 1994. Pp. 27/28.

lápis na superfície do papel, mas podem ser profundas como grandes cicatrizes que jamais se apagam. Superficiais ou profundas as marcas do que aconteceu se objetivam pela narratividade que se exterioriza como função da história. Todavia, as mais vivas impressões quando permanecem no âmbito da vivência do sujeito ou de grupos herméticos, morrem para sempre com o desaparecimento dos sujeitos agentes de memória.

A memória pode ser ocultada propositalmente, o que não implica que ela deixe de existir, já que pode haver inúmeras camadas de narrativas sobrepostas em relação a certo acontecimento. Entretanto, as narrativas como expressão deturpada da memória, não são uma memória, como tampouco o são as narrativas de ficção. Ricoeur igualmente afirma, em *Tempo e Narrativa*, que o mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal ou, então, o tempo que se torna humano na medida em que está articulado de modo narrativo. Todavia, esse mundo expresso nas narrativas não será histórico e a narrativa só será significativa na medida em que esboça os traços da experiência vivida e, por isso, a obra literária não pode ser lida como registro histórico, mesmo que tenha sido inspirada em fatos históricos, como é o caso da obra *La Storia*, de Elsa Morante, ou as longas digressões históricas realizadas por Victor Hugo, em Os miseráveis, em que o autor, por vezes, coloca-se como testemunha dos fatos narrados.

O tempo só existe enquanto narrativa e as narrativas subsistem na medida em que são lembradas e contadas. Os chamados homens-narrativa e as narrativas da natureza permanecem com vida ou adquirem existência a partir do dizer e, como o discurso intencional só acontece como ato consciente da vontade racional, não existe história para ser narrada fora da razão humana. Porém, se expandir o campo de existência finita para o domínio da eternidade, torna-se necessário caminhar entre a filosofia e a teologia, uma vez que Platão, em sua obra *Do Mundo*, afirma que o mundo e os deuses feitos criados no mundo por Deus, começaram a ser e a ter princípio, porém não terão fim, pois graças à potentíssima vontade do criador hão de permanecer para sempre. Essa situação de ter início, mas não ter fim, confere à história o potencial de permanência sem fim na narrativa das almas infinitas, porém não lhe confere a eternidade.

O entendimento semântico do termo *Ad Aeternum*, atribuído à existência de Deus, implica que Deus existe desde sempre e para sempre, isto é, por toda a eternidade, enquanto tudo o que é passível da história, tanto na perspectiva platônica quanto no sentido bíblico existe desde o ato criador pela vontade de Deus e por toda a eternidade. Teologicamente falando, Deus não pode estar no tempo, pois o passado só existe enquanto memória narrada ou como presentificação psíquica de algo que não é mais; o futuro é simples expectativa dependente das circunstâncias e que nunca se realizará, pois quando o expectante se realiza passa a ser presente.

Deus tampouco poderia viver eternamente como suas criaturas, pois como estas também teria começo, o que o tornaria só uma criatura e, por isso, Deus existe desde sempre e para sempre, fora do tempo, sem sujeição à memória e independente de quaisquer narrativas. A história de Deus entre os homens é a história narrada pelos seres humanos de suas memórias em relação a suas vivências espirituais, porém essa história, que implica memória, não pode alcançar aquilo que não é memoriável, pois é eterno presente.

Santo Agostinho, no capítulo XXXI de seu livro *A cidade de Deus*, apresenta algumas divergências entre o pensamento de Platão sobre a eternidade, e os seguidores do filósofo grego, pois os platônicos não acreditavam na eternidade do que foi criado, pois nas palavras de Agostinho eles aduziam "que não pode ser eterno depois senão o que sempre existiu[3]". Tal afirmação tem duas implicações: a primeira que a alma humana não é imortal e, a segunda, que a alma humana é coetânea a Deus, o que geraria um conflito panteísta ao inferir que a alma humana, corruptível, pudesse ser da mesma natureza de Deus.

Contudo, algumas interpretações platônicas afirmam que o início das coisas não é temporal, senão de subsistência, e que o mundo e os deuses criados sempre existiram, existindo sempre quem os fez e, sendo, contudo, feitos. Essa explicação se aplicaria na hipótese filosófica e

---

3 AGOSTINHO. Santo. A Cidade de Deus – Parte I. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. P. 409.

teológica de que tudo subsiste eternamente em Deus, pois Ele é eterno presente, e a consciência como ato gerador da razão e do psiquismo daria início ao tempo enquanto percepção da mudança que é registrada na memória e narrada pelo resto da existência consciente.

Agostinho em sua ânsia apologética se pergunta se a miséria sempre existiu na alma eterna, pois se o mal passou a existir no tempo, por que não poderia suceder que a alma antes inexistente começasse a existir no tempo. Todavia, esta ideia agostiniana reduz a existência da alma humana à existência fática da contradição bem *versus* mal, sendo que "a felicidade sem medida e sem fim, depois de experimentar os males desta vida, começou no tempo e, sempre existirá, sem antes haver existido" (*idem*. *Ibidem*). A necessidade de negar que o mal subsistisse em Deus levou a que Agostinho colocasse em risco um dos dogmas do cristianismo que aponta para o eterno presente de Deus.

A narrativa teológica do mal antecede à própria existência humana e se encontra no plano dos seres angélicos. Se a "felicidade sem limite" começou depois de experimentar os males deste mundo, o mal se apresenta como condição do bem, quando o mal deveria ser um acidente ou um intercurso da existência plena. Este contexto teológico nos ajuda a entender que a memória é constante, porém a história é a retomada de acontecimentos passados mediante a discursividade narrativa, e não *vice-versa*, como costuma ser apresentado, de que a história constrói a memória. Dizer que a alma não existe eternamente em Deus, seria como afirmar que não existe memória antes da narratividade histórica.

CAPÍTULO II - NÚCLEO TEMÁTICO ANTROPOLÓGICO

Pressuposto básico: A base da compreensão da produção social de conhecimentos impõe o entender a própria natureza humana. *Não é possível ser verdadeiramente educador se não se tiver claro qual o tipo de homem que se pretende formar e para que sociedade. É necessário que o agir pedagógico obedeça às exigências impostas pela concepção de homem que se tem.*

O Núcleo Temático Antropológico, como uma das formas de abordagem da Filosofia da Educação, busca apreender as diversas tentativas de conhecimento do ser humano desenvolvidas segundo os estágios sociais, culturais e cognitivos que influenciam nos modos de compreensão da realidade. O aparecimento do homem como objeto de conhecimento passa por três fases essencialmente diferentes que são: a ordem das teogonias, o nível das cosmogonias e a esfera das antropogonias.

As teogonias marcam a presença do ser humano inserido no mundo mitológico em que o homem permanece confinado em instâncias inferiores, sendo visitado pelos deuses somente quando estes buscam saciar as suas vontades hedonistas e libidinosas, permanecendo o homem, na ordem teogônica, reduzido a simples objeto a serviço dos deuses; as cosmogonias retiram o homem do estágio mitológico e o colocam diante do mundo físico, sendo que neste nível o ser humano se extasia com a grandeza do universo e, enquanto tenta explicá-lo, somente aparece circunstancialmente como mais um elemento constituinte do mecanismo cósmico; as antropogonias evidenciam a consciência que o homem adquire de sua própria existência. As tentativas de autocompreensão levam o ser humano por três caminhos ora antagônicos, ora convergentes que são: a religião, a filosofia, e a ciência. Essas ordens de conhecimento têm se alternado entre concepções monistas e dualistas de homem, e explicações criacionistas e evolucionistas da natureza.

Na diacronia social a educação, em sua constituição mais genuína, tem sido apresentada como espaço de partilha de conhecimentos, expe-

riências, encontro de individualidades na pluralidade humana, social e cósmica. Quem desempenha a função de orientar, guiar, conduzir (*Paedagogus*), avança no processo de humanização porque contribui com a fixação dos alicerces que fundamentam a permanência e atualização social em que se ancora a existência do ser humano. O ato de educar acontece ora como processo natural, ora como instância técnica (formal/informal, permanente/continuada etc.), e se caracteriza pela oferta de condições de vida que são dadas ao agente ativo do saber, pois quando se ensina é ativado o mecanismo de tomada de consciência que permite a descoberta e a vivência da essência humana. O ensinar constitui um ato discursivo e progressivo que acompanha a vida em sua narratividade: o coletivo mantém-se vivo enquanto narra suas próprias vivências. Se o solipsismo mata porque não comunica, não cria, nem recria, então, a permanência da vida consciente depende do outro que eu mesmo constituo: Eu e Tu somos um só no processo da vida que deve ser alimentado pela mutualidade, sendo que a educação é um ato cooperativo e construtivo.

A educação como elemento técnico não alcança o outro em plenitude e, por isso, torna-se necessário tomar consciência de si no outro, saber que o *alter* é uma emergência para "mim-mundo". O Eu modela o homem com quem gostaria de partilhar a vida, e constrói a sociedade em que almeja viver. Somente educa aquele que sabe o homem que ele é e qual o modelo de homem pretende formar conforme a visão de sociedade que se almeja constituir. Ao longo da história da humanidade encontramos diversas visões de homem (racional, instintivo, material, ilustrado, angustiado, eclético etc.), que ajudaram a moldar mentalidades e a estruturar padrões sociais.

A ideia de homem criatura corresponde a um estágio metafísico do desenvolvimento mental da humanidade e implica um alto nível de racionalidade, pois diferentemente da ordem mitológica o ser humano não olha para "seres superiores" sob a aceitação passiva de ser um objeto sem consciência ou um sujeito inferior cujo existir não tem finalidade específica e; superando o nível cosmológico em que o universo constitui a grandeza por excelência na qual o homem somente é componente circunstancial dos elementos cósmicos, ao projetar a noção de um ser

racional, causador de tudo e que permite que ele se veja como imagem e modelo da perfeição a ser atingida.

Ser criatura com liberdade e inteligência não é, como algumas correntes de pensamento afirmam, um estágio inferior de desenvolvimento, mas, pelo contrário, representa um nível de percepção da grandeza de si mesmo e as possibilidades de superar seus próprios limites mediante a fixação de um projeto teleológico que envolve, não somente o homem singular, mas a comunidade humana que em conjunto traça um caminho de aperfeiçoamento através do qual deverá atingir a perpetuação da espécie em níveis cada vez mais avançados. O homem criatura não é fruto do acaso, mas um projeto que surge fora do tempo, se desenvolve no mesmo e se estabiliza em um plano ausente de elementos crono-tópicos.

A noção materialista de homem remonta, no pensamento filosófico, à escola atomista de Demócrito e Leucipo, já que estes filósofos entendem que tudo é constituído de átomos ou partículas ínfimas, diminutas e indivisíveis. Todavia, para a escola atomista a matéria é infinita e a sua concepção de homem inclui a ideia de energia condensada e energia fluida e, sendo assim, pode-se trabalhar com a hipótese de que os estados psíquicos e mentais fariam parte dos campos fluidos de energia dispersa no universo. O pensamento democritiano não se encontra associado, como precursor, ao materialismo moderno que surge por oposição às teorias criacionistas, mas, antes, pode ser vinculado à teoria leibniziana das mônadas que caracteriza estas como sendo físicas e espirituais.

A concepção de homem, no pensamento materialista, decorre do ceticismo epistemológico que nega a possibilidade de se conhecer a essência humana e, como tal, recusa a noção de valores morais que levassem o ser humano a privar-se de seus desejos e vontades. Essas ideias já presentes no mundo helênico estão na base do materialismo marxista que, partindo da premissa de que o homem é um ser de necessidades, afirma a existência deste como sendo meramente material, finito e determinado pela natureza física. A finalidade do homem é a transformação da matéria por meio das relações sociais de trabalho,

sendo que a perpetuação da humanidade se dá enquanto espécie e não na individualidade dos sujeitos.

O constructo da percepção existencialista de homem perpassa noções deístas e ateístas, assim como confronta estados de razão que envolvem as ideias de "Ser", "nada", consciência, vontade, liberdade, escolha, angústia etc. Existe uma associação direta entre o deísmo e a concepção de "Ser", haja vista que a crença numa entidade racional, espiritual e atemporal da qual o homem seria proveniente, pelo ato da criação, determina que a essência humana não seja meramente da ordem entitativa, isto é, que não exista somente enquanto "coisa", mas indica que o estágio material seria ordenado pela consciência, e esta estabelece a diferença entre o "estar aí" como "ente" (simples coisa material) e o "Ser", ou nível de existência em que se tem consciência do modo como a vida se processa e como se faz parte dela.

Em outra perspectiva também é possível determinar a associação direta entre ateísmo e o "nada", pois se o "Ser" se apresenta como possibilidade, e gerador de expectativa, o "nada" existe como um "ainda não" que caracteriza a indeterminação própria do ente ou ordem material em que não se tem vontade, liberdade, nem autodeterminação que permita gerar possibilidades e expectativas de livre escolha, já que a matéria se conduz dentro de ciclos determinados pelo espaço-tempo do cosmos. O homem na perspectiva existencialista questiona até a existência do espaço e do tempo como sendo simples relações produzidas pelo "Ser", ou aquele que possui um existir em consciência. Entende-se que o ente "está aí" e a sua natureza fixa o curso das reações decorrentes das transformações cósmicas, porém isso não o leva a perguntar pela liberdade, pois nesse mundo do "nada" não existe a esperança, nem se pensa em termos de "possibilidade".

Quando o "Ser" partindo de sua consciência pensa nas possibilidades que há no espaço-tempo e questiona a existência destes, então se coloca o problema da vontade que por sua vez o conduz à pergunta sobre a liberdade, sendo que ao se deparar com a necessidade de escolha tem de passar a lidar com a angústia que é causa e efeito da consciência

que coloca o "Ser" diante de um espectro de possibilidades do existir. A angústia humana traz para além da vontade, liberdade, possibilidade e escolha, duas perguntas complexas para as quais a simples razão humana não tem resposta satisfatória porque argumentos favoráveis ou contrários à dúvida se o homem é um "ser para a vida" ou "ser para a morte" travam o círculo das noções deístas e ateístas, permanecendo a liberdade de escolha entre essas duas posições, fato que reprime a vontade, conduzindo novamente o "existente" ao estado de angústia.

A sociedade ocidental contemporânea manifesta a sua perplexidade diante das mudanças de comportamento dos diversos grupos humanos. Não é possível afirmar que os processos de transformação social que acontecem no século XXI sejam diferentes dos de outros períodos. Sabe-se que houve mutações nos mecanismos de interação entre os diversos povos, sendo que este fato se deve, em parte, à comunicação invasiva típica do período denominado de era da globalização. A vida de cada nação torna-se visível e dizível para quem desejar conhecer o interior do outro, podendo dizer que assistimos à perda da interioridade como processo cultural.

A heterogeneidade dos povos "isolados" (independentes), e de certa forma herméticos, sofre o influxo da homogeneização cultural resultante do processo de "globalização", em que, nações dominantes, aniquilam a cultura dos povos menores do ponto de vista político, econômico e militar trazendo como consequência mudanças de autopercepção por parte, não só de quem domina, mas de quem é receptor dos mecanismos de padronização social. O processo que ora assistimos não é único nem o primeiro na história da humanidade, e quando se fala de uma emergência da ética, pode-se entender que está havendo uma reação de uma cultura que se sabe em crise e precisa reestruturar-se se quiser sobreviver.

Antes da hegemonia do cristianismo a humanidade passou por períodos alternos de influência de diversas culturas como a persa, a grega, a latina etc. Leituras modernas dos padrões de comportamento da civilização romana pré-cristã têm mudado de direção devido, em parte, ao surgimento de novas percepções e concepções de homem. Durante

grande parte do período de reinado do cristianismo acreditou-se que as atitudes do povo romano na fase imediatamente anterior ao surgimento das doutrinas eclesiásticas eram imorais pelo fato de contradizer os padrões da moralidade cristã. Todavia, é preciso entender que a estrutura interna da latinidade obedecia a normas próprias de sua cultura e, com isso, pode-se afirmar que eles não eram imorais, mas seguiam um padrão de vida diverso dos moldes cristãos e que os romanos ainda não conheciam. Ratifique-se, então, o entendimento de que não se pode julgar uma civilização com a mentalidade de outra, como aconteceu em diversos momentos da história, em que certos sistemas sociais ditavam os critérios de aceitação ou rejeição de outros povos, tendo como balizadoras as suas noções de humanidade.

O confronto entre a cultura romana e a civilização cristã baseia-se em dois modelos básicos de formação. A cultura romana seguia um princípio ético-antropológico que derivava de sua cosmovisão particular. A civilização cristã segue, ainda hoje, um princípio moral que se apoia nos ordenamentos legais proferidos pela divindade. Com a supremacia que alcançou o cristianismo, o epicurismo que servia de suporte para o ideal de homem latino, entrou em decadência, permanecendo como único parâmetro de comportamento, o legalismo moral e coercitivo do cristianismo. A antropologia hobbesiana que vê o homem como sendo mau por natureza pode ser contestada em função dos elementos que definem e modelam uma cultura, e assim, o homem não seria mau por natureza, mas seu comportamento seria a resultante de um padrão determinado de ação cultural.

Com a redução da hegemonia do cristianismo e a secularização da cultura, a civilização ocidental contemporânea liberta-se, em parte, das imposições do jugo teocrático e, como não existe um sistema ético regulador do agir humano, surge uma parte da população que conhece o cristianismo, mas que não vivencia esses valores, enquanto outra parte reivindica a emergência dos valores morais que se encontram em decadência. Todavia, se de um lado, as mudanças ocorridas na esfera cristã que apresenta uma maior abertura e disposição de aceitar a convivência com diversos espectros do mundo secular; por outro lado, o

avanço expressivo do islamismo coloca sociedades inteiras diante de um legalismo religioso intolerante que põe o mundo diante de uma eventual deflagração de uma "guerra santa". Os conflitos de ordem cultural, caso tenhamos aprendido as lições legadas pela história, possibilitam a aproximação de culturas atuais que vivem modelos antropológicos diferentes dos nossos, para poder conhecer suas estruturas e sistemas de valores sem cometer injustiças e erros interpretativos por julgá-las a partir de nossos pressupostos valorativos.

Mais de vinte e cinco séculos de história letrada da humanidade evidenciam a recorrência da indagação sobre quem ou o que é o homem. Diversas épocas produziram conceitos e iconografias que tentaram definir a essência homínica. Afirmar com Heidegger, em *Ser e Tempo*, que a essência humana é a existência conduz, necessariamente, à metafísica que o próprio filósofo alemão tenta superar e cujo conteúdo não prova nada, pois a mesma fundamentação fora utilizada por Santo Anselmo em seu "Argumento Ontológico", ou prova da existência de Deus pela necessidade. Se para Deus ser tal precisa da existência e, a essência do homem é a existência porque sem esta o "Ser aí" não tem presença, então não há diferença "essencial" entre Deus e o homem, haja vista os dois precisarem existir para efetivar seu "Ser".

Acompanhar a noção de Martin Buber, em *Eu e Tu*, que caracteriza o homem como "Ser de Relações" implica reduzir a imagem de humanidade à constatação fática de um fenômeno que não é exclusivo do gênero humano. A diferença estabelecida na teoria buberiana entre Eu – Tu e Eu – Isso para justificar que só há "relação" na esfera do Eu – Tu, devido à reciprocidade, e que no domínio do Eu – Isso só é possível chegar ao nível do encontro que é unidirecional, tão somente caracteriza um constructo que ajuda a entender os níveis de interação humana, mas que não consegue responder a pergunta sobre quem é o homem porque reduz todo o seu domínio a uma das características encontráveis naquilo que se identifica como sendo humano.

A ideia de "Animal Político" utilizada por Aristóteles, em *A Política*, para caracterizar a natureza humana tem implícito o conceito

de ser gregário. Todavia, ao se estabelecer a distinção entre cidadão e morador da *polis*, fixasse uma hierarquia essencialista entre os homens, sendo que só poderia participar da vida política um reduzido número de pessoas diferenciadas por seu *status* de nascença, não podendo, assim, aplicar a noção de "ser político" a toda a humanidade, mesmo aqueles sujeitos que morando na cidade não podiam participar na administração desta. A *polis* que representa a complexificação das relações da família e da aldeia (comunidade), tendo como fim o bem-estar da coletividade exclui a maioria da população da vida política, restando apenas o caráter gregário que potencializa as melhores condições de vida, porém, a permanência em grupo, mesmo numa estrutura como a da *polis*, tampouco consegue responder à inquirição sobre quem é o homem.

A constatação feita pelos filósofos chamados "contratualistas" aponta para o fato da "necessidade" de preservação da vida como razão última para a constituição da sociedade e manutenção da mesma. No entanto, autores como Hobbes, Locke e Rousseau que partem de pressupostos diferentes para alicerçar suas teorias que convergem na afirmação de que o homem constitui sociedades mediante relações "contratuais", servem-se desse fato para diferenciar o ser humano das outras espécies vivas, porém, o que seria determinante da grandeza humana retorna como fraqueza diante da afirmação hobbesiana de que o homem, que modifica seu comportamento pela força da lei, na ausência da mesma torna a ser tão selvagem quanto no estado de natureza. Se o ser humano precisa de instrumentos coercitivos para se manter em sociedade, então a ser gregário não exprime o real caráter da humanidade.

A economia política exposta por Marx, em que o homem é apresentado como um ser de "necessidades" que são satisfeitas pelo trabalho, somente coloca em evidência alguns estágios de desenvolvimento social e ignora inúmeras formas de vida de povos que, ainda no século XXI, mantém mecanismos de sobrevivência diversos das estruturas de produção, preservação e troca convencional de alimentos. Ao colocar a caça, e a colheita de tubérculos e frutos como sendo "trabalho" no sentido formal do termo, torna-se imperativo aceitar que as atividades similares desenvolvidas por diversas espécies de animais também são

formas de trabalho e, com isso, se eliminaria uma das diferenças entre o homem e o animal, sendo que a utilização da noção de trabalho como desenvolvida por certas culturas não se aplica a todo o gênero humano caindo, assim, a possibilidade de generalizar a categoria "trabalho" como diferencial do homem em relação às demais espécies vivas que igualmente são possuidoras de "necessidades".

A ideia de trabalho intelectual implica dois agravantes, pois o primeiro aspecto traz o entendimento de que qualquer atividade humana envolve um *quantum* de intelectualidade, fato esse que reforça a crítica anterior ao marxismo e que nega a possibilidade de que o trabalho, mesmo sob a denominação de "intelectual", determine a diferença entre os seres vivos. Em segundo lugar implica retomar o pensamento grego clássico segundo o qual somente podiam tomar parte na administração da *polis* (política) aqueles que eram "livres" das atividades físicas, sendo que os produtores, comerciantes etc., não eram considerados dignos das atividades "nobres", ou intelectuais: a divisão social do trabalho em sua estrutura hierarquizada elimina qualquer possibilidade de se aceitar o conceito de "trabalho intelectual" como sendo a característica essencial que responderia à pergunta sobre quem é o homem.

Seguir as diversas concepções em que o homem é definido como "ser de linguagem" coloca-nos no centro do problema da simplicidade complexa, haja vista que a passagem do mundo da essencialidade humana, e as distinções entre relação e encontro no mundo do espírito, para o domínio da linguagem aparentemente implica adentrar em um domínio simples por ser de acesso a todos os sujeitos da comunicação grafo-fônica, mas que envolve uma intrincada rede de relações complexas que oscilam entre noções metafísicas e o domínio da pragmática linguística. Utilizar a linguagem e a produção simbólica para diferenciar o homem das demais espécies vivas representa um risco de cair na superficialidade, pois se generaliza o conceito de "humano" a partir de um dado de domínio comum intrínseco ao homem ignorando, ou negando, a existência de possíveis estruturas linguísticas e campos simbólicos, que nos são desconhecidas, em outras espécies.

A necessidade de explicar a natureza humana faz com que diversos estudiosos mergulhem em pseudoteorias sobre a origem da linguagem humana em que se pressupõe a existência, não de um deus ou deuses, mas de seres evoluídos de outros mundos que teriam transmitido e ensinado a linguagem iconográfica aos homens e, com isso, simplesmente se estaria regredindo na compreensão da natureza humana, pois por mais simples que pareça a explicação fornecida por Rousseau sobre a origem das línguas, e que se alicerça na teoria onomatopaica, esta é mais coerente e sensata do que a especulação sobre a aquisição da linguagem humana como sendo transmissão legada por "seres superiores de outros mundos".

Na tentativa de esclarecer o mistério do homem, em que vêm sendo apresentadas explicações sobre a essência e a natureza humana que apontam para a criação, a linguagem, a gregariedade e capacidade de organização política, o trabalho e, até a própria "existência" etc., sem que nenhuma dessas alternativas consiga resolver plenamente o enigma sobre quem é o homem. Talvez se possa aceitar a visão de homem exposta por Ernst Cassirer, em sua obra *Antropologia Filosófica*, como aquela que melhor estabelece a distinção entre o ser humano e as demais espécies vivas. O ponto central da antropologia cassireana coloca a imaginação e a inteligência simbólica como elementos especificamente humanos. O pensamento simbólico abrange a linguagem criativa, o mito, a arte, a religião e, ainda, a magia, a espacialidade geométrica, dimensional e mítica, e a temporalidade hermenêutica e prospectiva.

As linguagens matemática, verbal, semiótica e iconográfica constituem um espectro altamente complexo do mundo simbólico. A mitologia, por sua vez, não é um estágio pré-lógico da estrutura mental que já tenha sido superado, pois tanto as formas míticas antigas quanto as mais recentes exigem do pensamento humano elevado grau de abstração imaginativa, e jogos de mecanismos crono-tópicos que interpõem processos de relações altéricas. A arte em suas manifestações literária, musical, cromática, escultural etc., não é simples imitação como ensina a tradição platônica, mas engloba um conjunto de elementos possíveis que estão além da subjetividade do artista criador ou do universo técnico e

mental do receptor do produto artístico, já que este navega em um mar profundo de possibilidades interpretativas e cognitivas.

A religião é uma das expressões do pensamento simbólico que acontece mediante processos imagéticos. As religiões totêmicas servem-se da figura de animais, vegetais ou quaisquer outros objetos considerados ancestrais de um povo para estabelecer os limites entre o profano e o sagrado. Criadas as fronteiras do Totem, define-se o âmbito de permissividade ou restrições ao campo sagrado mediante o Tabu, sendo que este identifica as pessoas, lugares e objetos aos quais os profanos não podem ter acesso. Seja por mecanismos totêmicos ou animistas a religião guarda os segredos da natureza humana, pois não esclarece seus mistérios, senão que os confirma em seus domínios de constructos simbólicos.

Os processos históricos, na tentativa de definir a essência humana, criam concepções monistas e dualistas. As teorias monistas são aquelas que somente identificam o homem como sendo constituído por uma única substância que é a *res extensa* ou simplesmente material. Os monismos antropológicos são formas de materialismos caracterizados por não aceitar que haja modos de existência que superem o nível entitativo. Os entes enquanto coisas integrantes do mundo não têm potencial para questionar o próprio existir e, como tal, são isentos de estados de angústia e nostalgia. Todavia, a consciência representa um nível de mudança na maneira de existir em que alguns entes passam a chamar-se de "Ser" como condição que os diferencia dos outros "*corpus mundi*".

A consciência impõe questionamentos de ordem teleológica que quando não são satisfeitos jogam o ser em estados de angustia, temeridade, sofreguidão e incrédula desesperança. O existir sem razão e sem sentido provoca, como em Schopenhauer, o pessimismo que conduz ao encurtamento da vida consciente para retornar à ordem entitativa primária. A existência angustiada e desesperada gera estados que se alternam entre a ordem do humanitarismo e a negação da vivência altérica. A vida como "Projeto" provavelmente seja o caminho mais razoável de justificação para a manutenção da existência consciente do "ser" desenvolvida pelo pensamento heideggeriano, e que dá sentido à

caminhada do homem pelo mundo "sendo aí", diferenciando-se, assim, do "estando aí" dos entes (matéria sem consciência).

O materialismo abstrato (teórico) ou concreto (pragmático) funda-se na concepção do ser humano como sujeito de carências e necessidades que deverão ser satisfeitas mediante o trabalho, sendo que este somente existe enquanto produção coletiva, haja vista que tudo aquilo que é feito por um indivíduo singular constitui uma ação, mas não um trabalho. O resgate da noção de que o homem é um ser para o trabalho implica em contextualizar o sentido do *labor-is*, pois a labuta/trabalho não se restringe ao campo da produção material, senão que introduz a ideia de trabalho intelectual, fato esse que permite falar de uma produção resultante da força do pensamento ou do esforço cerebral.

O trabalho seja braçal ou mental só acontece em contextos sociais que pressupõem a organização de uma coletividade que estabelece o "valor" enquanto potencial de benefício e, como atribuição quântica da força despendida e investimentos em recursos necessários para a viabilização do produto a ser alcançado. *Fructus laboris Homo est* ou simplesmente afirmar que o homem é produto do trabalho reitera a compreensão monista de homem, pois a organização social se dá com vistas à criação de mecanismos que possibilitem a satisfação das necessidades humanas, sejam estas de ordem psíquica ou biológica, mas não há indícios que vislumbrem na função produtiva, qualquer elemento não material na constituição essencial do ser humano.

As concepções dualistas de homem são identificáveis ao longo da história da humanidade independentemente de níveis de desenvolvimento cultural, avanços tecnológicos, formas de organização sociopolítica e econômica. Os dualismos perpassam diversos campos cognitivos e esferas de organização social em que a estrutura humana é caracterizada por possuir dois elementos de natureza diferente, porém, indissociáveis: a *res cogitans* (mente, alma, espírito etc.), e a *res extensa* (matéria), conforme definido em termos filosóficos. O fato de aceitar que o ser humano é constituído por duas substâncias não implica afirmar que todos os dualismos estão associados a modelos de crenças metafísicas ou religiosas.

O dualismo psicofísico desenvolvido por Henri Bergson faz parte de uma concepção científica de homem em que a Psiquiatria identifica a plena e real separação de duas instâncias constitutivas do gênero humano, sendo que a *phisis* influencia e até certo ponto determina os campos de atuação da psique, enquanto esta possui a capacidade e o poder de moldar e transformar as diversas expressões somáticas sem que o corpo consiga perceber o grau de dependência da psique. Todavia, cuidados devem ser tomados quando se relaciona o pensamento bergsoniano com a doutrina sobre o espírito como exposta por Martin Buber, pois este autor coloca a coletividade como a somatória de vários "Eu" que estão ligados pela "relação", e esta ao criar o vínculo Eu – Tu dá concretude ao espírito que existe enquanto exterioridade. O Eu não equivale à psique bergsoniana, porém, a sua existência é única, assim como constitui expressão de um *lócus* e um *cronos* (espaço/tempo) que nunca se repete, salvo em estados patológicos que impedem o Eu de manter seu Ser e se torna outro Eu que não ele mesmo pela invasão ou estagnação de determinados espaços e tempos.

O dualismo metafísico, diferentemente do psicofísico que identifica duas substâncias na natureza humana que são indissociáveis, vem nos apresentar a existência de dois elementos autônomos na constituição da essência humana. Os dualismos metafísicos já se encontram em culturas milenares do oriente, e têm por base a crença na existência de um elemento espiritual que cumpre suas funções estando "hospedado" numa substância corpórea. A permanência no corpo pode acontecer até o fenecimento deste, ou enquanto é feita a preparação do espírito para a sua passagem para outro estágio de desenvolvimento. Um exemplo desta última movimentação do espírito a encontramos no Budismo, pois mediante a meditação e processos de introspecção o corpo é abandonado quando o espírito se eleva ao Nirvana, onde pode viver no estado de ataraxia ou imperturbabilidade.

Poderia afirmar-se que o estado apresentado no Budismo corresponde a uma abstração mental em que a psique isola todas as conexões com o corpo e transforma as introspecções em estado definitivo, enquanto o corpo permanece somente com as funções vegetativas. Todavia, há

aqueles que acreditam que quando se chega ao estado ataráxico é porque aconteceu uma separação de fato entre corpo e espírito e, que o Nirvana é um estado vital real onde habitam os espíritos mais evoluídos que conseguiram se afastar do corpo mediante processos meditativos capazes de conduzir à superação de toda forma de dor.

A tradição judaica com todo o legado veterotestamentário traz a imagem de um mundo espiritual do qual deriva, por criação, uma ordem de existência material. O homem recebe um sopro de vida despertando, assim, para um estado de consciência em que inicia a caminhada rumo à descoberta do que representa existir em dois níveis diferentes, sendo que precisa transformar as tendências da natureza em motivo de superação do espírito para alcançar a passagem para um mundo de plenitude, perfeição e infinitude. A descoberta do campo espiritual representa o início de uma batalha entre dois mundos paralelos que inicialmente ocupam o mesmo espaço, e que pela consciência e vontade deverão se separar pela superação da ordem material por parte do espírito. O sentido da existência humana encontra razão na esperança da continuidade da vida, porém sem as limitações decorrentes da coabitação do espírito com a matéria.

A antropologia desenhada pelo pensamento grego clássico é predominantemente dualista. O constructo platônico do "mundo das ideias" é mais do que uma metáfora, pois a crença na pré-existência das almas, com a queda de algumas que ficaram aprisionadas no corpo lutando para retornar ao mundo da verdade confere realismo ao mundo espiritual, constituindo um dos dualismos que mais influenciou o pensamento ocidental. Embora apresentado como conhecimento racional e filosófico, o pensamento de Platão ainda permanece ligado profundamente ao contexto mítico homérico e aos ensinamentos hebraicos e judaicos. A expulsão dos poetas da cidade por ser "copistas de terceira ordem", conforme consta no livro X de *A República*, de Platão, justifica-se como luta pelo poder entre um modelo educativo consolidado, e a necessidade de instaurar uma nova ordem de apreensão da natureza humana em que o homem não mais é objeto a serviço dos deuses, mas um ser de razão que na vida terrestre busca os caminhos para retornar ao mundo da plenitude e perfeição onde gozará da presença dos deuses.

O ceticismo dos Estoicos em relação ao conhecimento traz impressa a opção pela moral que impõe uma relação de desconfiança e antagonismo entre a alma e o corpo. As vontades e apetites da matéria constituem um empecilho para atingir a perfeição da alma surgindo, assim, mais uma manifestação dualista de homem, pois este é formado por uma substância material que responde às necessidades da natureza física ou instintos e, o espírito que é responsável pela razão ou campo definidor da pessoa, entendendo esta noção como essencialmente sendo o "Eu". Embora o indivíduo humano seja composto de matéria e espírito é a consciência do Eu, que se encontra na razão, a que caracteriza a "pessoa" como um estado diferenciador do homem em relação às outras espécies.

A necessidade de preservar o Eu como consciência determinada pela razão que leva ao estado de "pessoa", molda a opção pela moral na concepção estoica de homem, e é uma moralidade rigorosa que despreza o corpo por interferir no propósito de se alcançar a plenitude de espírito: a dor e sofrimento infligidos sobre o corpo contribuem com o enfraquecimento deste e favorecem a fortificação da alma. A vida austera, de abstinência e flagelação que rejeita a corporeidade para exaltar o espírito é um dos legados da filosofia estoica para o cristianismo que constrói o despertar da consciência a partir do pecado ou transgressão da lei que limitava o campo de acesso à matéria, sendo que o "pecado original" não se funda na sexualidade ou quaisquer instâncias relacionadas com a natureza física, mas esta somente serve de referência para o controle da esfera espiritual. A mudança da própria doutrina cristã, no decorrer dos séculos, impõe níveis de valorização do corpo humano que pressupõe o respeito e cuidado do mesmo por ser morada da alma, porém, embora haja uma evolução importante na antropologia cristã que se funda na aceitação e defesa da vida *in natura*, prevalece a superioridade do espírito sobre o corpo.

O *Locus homini*, ou espaço em que se desenvolve o homem, alterna entre os campos locativo e temporal. Os crono-topos ou relações temporais e de espacialidade convencionalmente são entendidos como duas instâncias em que se movimenta o ser humano, sendo sua constituição essencialmente diferente, pois tempo (*cronos*) tem um caráter de ina-

preensibilidade fática por sua fluidez e constante instabilidade enquanto, a espacialidade ou locatividade (*topos*) possui uma aparente fixidade e demarcabilidade conforme as possibilidades das relações entitativas. Todavia, a diferença constitutiva dos crono-topos é aparente quanto ao caráter essencial, pois as duas instâncias somente divergem na sua expressão modal, haja vista que as duas se definem como pontos referenciais.

A referencialidade do tempo é de ordem existencial, e a locatividade indica uma relação entitativa. Porém, tanto o tempo quanto o lugar são delimitadores espaciais, de onde se deduz que o "espaço" só existe pela relação de entes que "estão – aí", e de acontecimentos que têm duração. A duração é a percepção da permanência do movimento dos entes que estão em fluxo, já que não há matéria eterna, e o tempo somente existe enquanto ato de consciência da duração dos estados de forma e ação entitativa. Se o tempo só existe como percepção da duração dos ciclos de movimento dos entes, e o lugar é indicativo do "estar" do ente, infere-se que se tem consciência dos estados e percursos ônticos e que nem o tempo, nem o lugar têm existência própria, mas que são meras instâncias relacionais do ente, sendo o "espaço" uma referência dicotomizada pelos crono-topos do ente.

A referência dicotômica ou "espaço" em que se desenvolve o homem deve ser considerada em suas duas variantes, pois são elas as que definem os modos humanos de ser e estar. Pode-se existir "estando" sem noção do "Ser", porém, a existência como "Ser" pressupõe a consciência do "estar". Não se nega o existir sem que haja a percepção do "ser", haja vista que esse modo de existir pertence à ordem meramente entitativa e que não se restringe aos estados vegetativos, já que a presença de uma pseudoconsciência dá ao sujeito a falsa noção de possuir os alicerces do "Ser" como são a liberdade, vontade, autodeterminação, consciência, sabedoria, justiça, racionalidade e senso de realidade. A pseudoconsciência não age por si só, pois é um estado definido pelo sujeito que, por se, e sob o efeito narcótico de outras falsas consciências pensa ser livre, ter vontade própria, agir conscientemente segundo a sua razão, porém está possuído pela força definida como "lei do menor esforço", que não

é simples displicência, mas tendência natural que deverá ser quebrada para se chegar à consciência plena.

Estar fixado a um lugar e não acompanhar as transformações ocasionadas pelo movimento dos corpos que nos dá a ideia de tempo longo ou curto, estável ou variável implica em definir a existência como um estado permanente e linear, mas que não é real. O que uma pessoa faz, potencialmente, qualquer outra também poderá fazer, porém, as réplicas de ações não constituem o ato original, senão mais ações semelhantes realizadas sobre outras pessoas ou entes e sob a motivação de um segundo agente que pode coincidir com o primeiro, mas mesmo que o agente de dois atos seja aparentemente o mesmo, a primeira ação será única e seus movimentos posteriores serão fruto da variação da inicial que tampouco se origina de si mesma, pois algo que lhe antecedeu serviu de motivação e, ao retroceder às origens mesmas do agente causador de um ato, dificilmente se chegará a conhecer a verdadeira causa motora da ação.

Não é possível definir os espaços temporais que agrupam os ciclos existenciais, pois cada período reúne um conjunto de manifestações diversas e muitas vezes sem nexo entre si, sendo que qualquer associação será meramente circunstancial e não necessária. Os acontecimentos demarcados em um ano, uma década ou um século, por exemplo, e que são emoldurados sob o rótulo de "espírito de época" não necessariamente fazem parte do mesmo sistema causal e, no entanto, são avaliados à luz dos mesmos critérios somente porque se desenvolveram nas mesmas fronteiras coetâneas.

Um ciclo vital não se fecha numa década, assim como não necessariamente precisa desse limite para se completar: as vivências a que é submetida a pessoa ajudarão a definir os rumos da existência e esse processo é único porque tem entre seus componentes o estar locativo, social e a percepção psíquica que representam um mundo de possibilidades para cada sujeito singular. Os padrões de comportamento são aproximativos e até similares, porém nunca iguais. Os caminhos da existência não são exclusividade do ser humano, já que os ciclos da natureza também são modificados pelas formas que agem sobre a mesma. As variações nos

movimentos cósmicos podem ser semelhantes, mas cada fenômeno é único e singular e é modificado por novos estados ou redução/aumento dos agentes que possibilitam suas manifestações em determinado estado.

Refletir sobre os conceitos de *Homo faber versus homo ludens*, permite-nos constatar que a noção de trabalho, em diferentes civilizações, ao longo da história da humanidade, esteve associada diretamente ao ato da produção material que exige o dispêndio de força física. O *labor(is)* geralmente esteve vinculado ao *faber(is)* ou fabricação que está relacionado com as atividades desenvolvidas pelos "produtores" que correspondem ao estrato social mais baixo na hierarquia estabelecida desde os tempos da filosofia grega clássica. Ser *homo faber* implica em ser excluído da condição de cidadão por ser considerado inferior e incapaz. Somente no século XIX o trabalho material perdeu o caráter de atividade inferior e passou a ser valorizado como instrumento indispensável ao ser humano para satisfazer suas necessidades.

O século XX impôs uma mudança conceitual fundamental ao incluir a categoria de trabalho intelectual, partindo da ideia de que todo *labor* exige um *quantum* de intelectualidade, e toda atividade intelectual é desenvolvida com vistas à produção de algum bem tendente à melhoria da qualidade de vida das pessoas. Embora haja uma clara divisão dos grupos humanos, determinada pelo tipo de trabalho realizado pelos sujeitos sociais, essa hierarquia é definida pelo *status* atribuído pela sociedade às diversas atividades que, por sua vez, determinam a maior ou menor remuneração que as ações reportam conforme a valorização social das mesmas.

O trabalho implica o planejamento das sequências que serão realizadas, e o encadeamento de ações constituem os projetos que dão sentido a nossa existência. Engels em sua obra "O papel do trabalho na transformação do macaco em homem" deixa claro que o trabalho constitui fator determinante no processo evolutivo em que o primata passa à condição homínica. As transformações são ontogenéticas, neurofísicas, e psicossociais, sendo que o trabalho é apresentado como uma das principais causas das mutações que culminam com o surgimento do homem.

Entre o materialismo dialético e o existencialismo heideggeriano encontramos um elo teleológico que vai da satisfação das necessidades físicas ao sentido pleno da vida, pois se no materialismo o *labor* é mais do que um conjunto de ações em resposta a estímulos condicionados, no existencialismo mais do que uma forma corporal, o que define a essência do humano é a consciência de ser-aí e o que determina o estado de consciência são os projetos encaminhados na estrutura de trabalho. Todavia, quando a produção em massa leva o sujeito a perder o sentido do trabalho e se transforma em *homo faber*, nas palavras de Marcuse, esquecendo-se da vida lúdica (*homo ludens)* como deveria ser, cai em campos de escravidão tornando a vida sem sentido. O trabalho pode alimentar o sentido da vida, ou, pelo contrário, pode induzir o homem a viver em estados de escravidão, carente de qualquer sentido.

O trabalho pode ser lúdico, prazeroso e fonte de vitalidade, ou, então, pode ser fonte de dor, sofrimento, angústia, desesperança e morte. O labor realizado pelo homem com planejamento tem a capacidade de transformar a "vivencialidade", não somente de um indivíduo ou grupo, mas de toda a espécie humana. O *quantum* de força física ou de energia mental despendida no trabalho pode contribuir com o maior ou menor nível de consciência "labutar", porém, não determina que um sujeito tenha mais ou menos satisfação na realização de seu trabalho.

Quando o jogo se transforma em obrigação muda as características do lúdico original, e o *labor* realizado como um jogo, mesmo que seja regido pelas regras trabalhistas produz um efeito salutar e de realização do sujeito que desempenha uma atividade levando-o a alcançar o sentido da existência. O jogador/técnico de futebol, voleibol etc., de quem se cobram resultados de alta eficiência, ou o cantor, dançarino etc., que vive no limite do estresse, certamente carregam um fardo mais pesado de *homo faber* do que um construtor que contempla a sua obra depois de concluída, e é valorizado pela qualidade de seu trabalho ao ponto de ser possível afirmar sem receio que o labor do construtor, em certas condições, é mais lúdico (prazeroso) do que a atividade de um músico, ator ou atleta profissional.

A compreensão do homem que passa pela laboriosidade e pela ludicidade, coloca-nos na esfera da "Eroticidade", que no mundo mitológico tem suas raízes em Eros, o deus do amor do qual decorrem dois princípios entre os quais se debate o ser humano que são: *Eros* ou princípio de vida, e *Thânatos* ou princípio de morte. A *Erótica* representa qualquer impulso em favor da vida, perpetuação da espécie, reprodução, e aperfeiçoamento das condições de existência. O sentido coloquial do termo "erótico" chega a ser assemelhado à ideia de pornografia pela associação que se faz do "erótico" com as práticas da sexualidade. Todavia, a Psicanálise, Psiquiatria, Antropologia, e Filosofia, entre outros campos do saber, têm nos ensinado que o sexo enquanto atividade da genitália pode estar mais próximo do thânatos, pelo seu caráter de dominação e manipulação do outro, do que do instinto de vida.

A "eroticidade", então, pode ser entendida sem que haja uma remissão "necessária" à genitalidade, pois esta possui muitos mecanismos para ser praticada dentro do espírito vivificador. É possível conduzir a vida sem uma atividade genital, porém, isso não implica afirmar que o ser humano seja assexuado e que anule o espaço da eroticidade da vida, pois seria anular o próprio instinto vital. A incapacidade manifesta pelo homem para lidar com o campo erótico faz com que ao longo da história da humanidade grande parte dos problemas sociais sejam reduzidos a conflitos sexuais como o "pecado original", ou as interdicções descritas por Foucault em seu texto "A ordem do discurso".

Uma abordagem da Filosofia da Educação que busca entender os alicerces antropológicos em que se fundamenta a produção de saberes sociais, não poderia ser omissa a temáticas que estão impregnadas do cotidiano da população como são as relacionadas com a sexualidade, em suas diversas manifestações, embora esta se encontre no campo das interdições e no domínio do indizível. Do ponto de vista literário não há propriamente um gênero chamado de "erótico", embora haja nos meios acadêmicos atuais, tentativas difusas de criar tal gênero. A falta de definições e de estudos amplamente difundidos sobre "romance erótico" faz com que nos sirvamos da presença marcante de dados eróticos em obras tanto literárias quanto teóricas, para mostrar como um

fenômeno intrinsecamente humano, que tem sido desprezado ao longo dos séculos, possui todo um potencial cognoscitivo a ser explorado pela Filosofia da Educação.

Na mitologia grega a sexualidade apresenta-se como fato explicitador das desigualdades sociais em que, os deuses se divertem com os humanos, mas estes são mantidos à margem do mundo das deidades; os semideuses por possuir características divinas e humanas detém um *status* diferenciador que lhes permite viver em meio aos dois mundos (divino e humano); os seres humanos, por sua vez, não passam de brinquedos a serviço dos deuses e que estes utilizam para saciar suas luxúrias. Não parece ser mera coincidência a semelhança entre essa estrutura hierárquica, com a divisão de classes traçada por Platão, somente que aplicada à vida social.

Numa tentativa de desmitologizar as relações humanas, o fundador da "Academia" grega busca o modelo de amor perfeito, encontrando na relação entre iguais o ideal do amor. No entanto, o tipo de relação entre iguais não tem um caráter fisiológico, já que segundo a concepção grega, no período socrático, quando se tem penetração e ejaculação existe uma relação de dominação, fato que impede que haja amor e, menos ainda, que uma relação seja perfeita. Provavelmente Platão não estivesse fazendo uma apologia da homossexualidade como as leituras precipitadas de sua obra têm apontado, mas quisesse separar o mundo dos deuses do mundo humano e, este, do mundo dos animais. Iguais, teria a conotação de amor entre humanos e não necessariamente entre sujeitos de um mesmo gênero.

Em Sófocles chega-se a outro nível de problemática da sexualidade que Freud leva para um patamar hermenêutico de constituição da vida sexual humana. Em Sófocles se poderia falar de uma construção dos padrões de moralidade da sexualidade humana, estabelecendo distância entre o mundo animal de amoralidade e a racionalidade nos diversos níveis de encontro entre os seres humanos que constituem as relações sociais dentro de pressupostos prefixados sendo que, a quebra das leis instituídas, determinaria uma ruptura com a própria sociedade. Somente

que Freud, a partir da leitura de Sófocles instaura toda uma teoria da sexualidade humana que, de certa forma, ofusca outras possibilidades de leitura da obra de Sófocles. Em Freud encontramos "explicações" ou justificativas para o mundo da sexualidade, seja qual for sua manifestação: heterossexual ou homossexual, além de caracterizar outras práticas relacionadas com a sexualidade que a convenção social considera imorais.

Teoricamente encontram-se explicações e justificativas para todas as manifestações da sexualidade, existindo uma hermenêutica clínica que tenta provar a relação entre as práticas sexuais e sua gênese patológica. A tentativa de entender os "desvios" de conduta sexual como doença e, não como pecado e perversão, representa uma mudança de mentalidade significativa para a sociedade. No entanto, as explicações apontadas para as diversas manifestações da sexualidade humana, não satisfazem o universo de possibilidades que a mesma apresenta: tira-se o rótulo do pecado para emplacar o rótulo da doença. Entre cometer uma transgressão moral e ser doente, talvez o sujeito opte pela primeira alternativa, mas não tendo escolha, mergulhará, ainda mais, em crise de identidade.

Superado parcialmente o nível de valorização negativa da sexualidade em suas diversas manifestações e; depois da tentativa de explicar e justificar os "desvios de conduta sexual" como patologias de ordem psíquica e em alguns casos também biológica, é possível encontrar outra realidade apresentada pelo mundo literário que mostra alternativas diferentes do viés que não o clínico nem o da moralidade impositiva da religião (pecado). Quando se fala de Romance erótico, não se busca aprofundar nesse tipo de narrativa como o foco que explica as incógnitas que emergem do campo da eroticidade, mas simplesmente mostrar que, entre alguns elementos do universo literário, o da sexualidade tem muito a nos dizer dos mais diversos pontos de vista que envolvem a Filosofia da Educação.

Satiricon, de Petrônio, apresenta-se como um romance homossexual a três em que, Encolpio, Gitão, e Ascilto vivem um relacionamento tipicamente pederástico. A obra que, numa perspectiva religiosa, seria

execrável por tratar de assuntos imorais, não possui tal conotação se lida fora dos parâmetros de quaisquer religiões, porque relata fatos de um mundo laico em que, o judaísmo não exerce influência sobre o agir da população descrita; o cristianismo ainda não havia consolidado sua moral dogmática e; a religião muçulmana não havia surgido. Sendo assim, qualquer julgamento moral da obra de Petrônio torna-se pernicioso e infundado. Entendendo a Ética como a busca da felicidade e se esta se alcança na realização do prazer, pode-se afirmar que em *Satiricon* se encontra a expressão de uma forma possível de Ética, embora o Ethos defendido tenha suas origens na deturpação da filosofia epicurista.

O erotismo e a sensualidade, seja qual for sua manifestação, nos diversos contextos sociais, apresentam grandes possibilidades de abordagens a ser exploradas, não somente fatos sociológicos, psicológicos ou culturais, mas nos levam aos mais recônditos esconderijos do espírito humano. Não é uma função meramente moralizadora, de descrição de fatos sociais ou de lazer o que dá relevância às temáticas ligadas ao campo da "eroticidade", mas acima de tudo o conhecimento da alma humana que esse tipo de perspectiva antropológica nos traz, assim como o alto grau de reflexão que se pode derivar do agir das personagens caracterizadas como eróticas dentro de uma expressão discursiva, embora ainda não tenhamos alcançado o nível de maturidade intelectual e psicológica necessário para abordar o erotismo em diversas esferas sem pré-conceitos e pré-julgamentos que se escondem por traz de uma moralidade coercitiva geradora de interdições e que impede de ver a realidade humana como ela é.

A complexidade da Eroticidade no ser humano passa por todos os períodos históricos, assim como constitui fator atualizado nos ciclos de desenvolvimento psicobiológico de cada sujeito que tem ativada a experiência vital. A estrutura XX/XY determina que haja diferenças comportamentais, assim como variantes mórficas e estruturais com as quais a espécie humana não tem conseguido lidar, pois ao colocar o masculino e o feminino, não como complementares, mas como duas categorias existentes com dispositivos antagônicos, sujeitos a padrões hierarquizáveis, só tem gerado sobreposições, onde há complementariedade.

O primado do XY vem se quebrando gradualmente ao longo dos séculos, pois cada período histórico tem mostrado fragilidades da categoria "masculino" quando tenta alicerçar a capacidade existencial independentemente da participação do elemento XX. O conceito apresentado por Platão segundo o qual o amor perfeito se daria entre os iguais é profundamente ambíguo, pois se depreendem pelo menos três possibilidades, além da menção já feita acima, de entendimento do termo "iguais": entre seres humanos, buscando rejeitar a prática da zoofilia; entre pessoas do mesmo nível social, na intenção de manter a estrutura hierárquica da sociedade; e entre sujeitos do mesmo sexo, que confirmaria o mito de andrógino. Todavia, mesmo que o andrógino busque sua outra metade, não necessariamente se pode caracterizar como apologia da homossexualidade, haja vista que o mundo mitológico descreve várias espécies híbridas que seriam superiores aos humanos como encontramos nos seguintes casos: os minotauros (μινώταυρως) ou homem com cabeça de touro; centauros (κένταυρος) cabeça, braços e dorso humano, e corpo e pernas de cavalo; harpias (ʹαρπυιαι) aves de rapina com rosto de mulheres e seios, entre outras espécies híbridas. Essas criaturas seriam produto da manipulação dos deuses que levaria ao surgimento de seres incapazes de encontrar a perfeição de uma espécie e a própria identidade, pois viviam divididos entre dois mundos entitativamente diferentes.

Poder-se-ia entender a ideia de "iguais", no contexto platônico, como a manutenção da relação entre seres da mesma natureza. No entanto, outros trechos da obra de Platão descrevem momentos de luxúria em que os filósofos se extasiam apreciando a perfeição e a beleza do corpo dos jovens, assim como estabelece critérios diferentes para a educação das mulheres, cuja natureza as colocaria em níveis diferentes (inferiores) aos dos homens, mesmo quando participando da guerra e, tais situações trazem de volta a dúvida sobre o entendimento de "iguais" nos textos platônicos em que o conteúdo é atribuído a sua personagem, Sócrates.

Nos últimos dois mil anos as instituições religiosas tradicionais mantiveram suas posições de interdição das relações XX-XX/XY-XY, porém as décadas finais do século XX e inícios do século XXI têm

apresentado processos de legalização das relações entre iguais por parte de Estados que aceitam as reivindicações de parcelas da população como sendo atos libérrimos do Estado que respeita a vontade do cidadão, embora não haja uma reflexão antropológica que sustente essas decisões jurídicas. Se o XY tem se mostrado frágil na sua majoração identitária, as relações XX rejeitam a submissão diante do XY. As relações XX-XX apresentam contextos diferentes dos caracterizados nas relações XY-XY, pois há um conjunto de elementos mais de ordem social e psíquica do que biológica que motivam a rejeição do XY, e o transvestimento ou mutação física aparece com mais frequência no XY do que no XX, sendo que este último mais frequentemente recorre a instrumental fálico que complete a sua vivência erótica nos casos de relações XX-XX.

A eroticidade enquanto experiência vital nos remete a uma ligação necessária a dois elementos denominados de "*mater*" e "*pater*", que na conjugação de elementos ativam suas potencialidades reprodutivas, e daí deriva a ligação de muitos povos à mãe terra e ao pai sol, por exemplo. Todavia, fatores como a micção, deglutinação, defecação etc., atuam como agentes acionadores de sensações sexuais ou eróticas enquanto princípio de vida, sendo que nesses casos a relação XX/XY não interfere nos processos de eroticidade, haja vista que acontecem em todos os seres humanos, de todas as épocas, lugares, gêneros, etnias etc. A rejeição mictocóprica surge como resultado do processo "civilizatório", e a fixação nos ciclos adultos da vida humana em práticas mixoscópicas e coprológnicas são denominadas como estados mórbidos. Aproximar-se da ordem natural como expor o corpo nu, interagir com a natureza pura, ou explorar os espólios de nosso próprio interior são, para a "civilização", atos de regressão a estágios primitivos e o que se pretende alcançar como evolução é a virtualidade e o simbólico enquanto superação do natural, táctil, concreto e fático.

Para adentrar na noção de Virtualidade é preciso partir da conotação semântica do termo "virtual" que no contexto coloquial costuma ser aproximado da ideia de "possível", "hipotético", "fantasioso", irreal e inatingível. Todavia, embora essas concepções de virtualidade sejam válidas dentro de contextos da pragmática discursiva, não devem ser

aceitas como de sentido pleno, pois do ponto de vista antropológico o ser humano se concretiza em meio a duas realidades diversas, porém concretas: o mundo entitativo corresponde ao campo positivo, sensorial e auto-expositivo; e o espaço virtual que é tão real quanto o entitativo e produz estados imagéticos partilháveis no campo altérico, pois a virtualidade não subsiste independentemente do campo entitativo.

Eis um dos grandes paradoxos quando se fala de virtualidade, pois relacionamentos afetivos, vivências lúdicas, práticas acadêmicas, comerciais, religiosas etc., que embora se desenvolvam e tenham seus alicerces no campo da virtualidade, necessariamente exigem uma ligação com a realidade ôntica e a ela se fixam os produtos do virtual. A virtualidade como componente essencial da natureza humana é um domínio possível, real, atingível que se torna positivo quando tem por arcabouço uma estrutura entitativa que lhe permite "Ser" transformando o campo ôntico em virtual e este retorna ao ente como resultado da interconexão que define as duas realidades inerentes ao domínio Antropológico.

O campo virtual enquanto realidade humana não se equipara ao domínio psíquico, embora em alguns aspectos se possam encontrar, pois a psique age interiormente e determina o comportamento e modo de reagir de cada sujeito diante de situações concretas. A psique como produto da razão (não mente) é o resultado de um conjunto de vivências que permitem ao indivíduo criar mecanismos de defesa seja por introspecção, seja por extroversão; por auto-repressão ou liberação; por assimilação ou por anteposição. Todavia, o mundo interior da pessoa humana não é passível de pré-determinações, embora todo tipo de comportamento psiquicamente analisado tenha uma causa determinável que se encontra nos alicerces históricos de cada sujeito. Tanto os fatores externos quanto os internos influenciam, porém não determinam o padrão psíquico, haja vista que este é construído a partir daquilo que o "Eu" fornece para o "mim mesmo".

As psicopatias nominadas pela ciência médica simplesmente como "Loucura" constituem mecanismos de fuga e proteção quando a razão não consegue manter o equilíbrio entre o campo interior e aquilo que o

conjunto social define como "âmbito da normalidade". Aqui encontramos um motivo pelo qual se estabelece um corte entre o psíquico e o virtual, pois o primeiro liga-se a fatores subjetivos que têm um alcance social, porém, o fator determinante é fixado no espaço da razão do sujeito; o segundo, ou campo virtual, não necessariamente está associado a fatores psíquicos, pois muitos dos comportamentos espaciais e temporais que nos domínios sociais são julgados como atos de insociabilidade, ou, até, antissociais, passam para o âmbito das psicopatias por determinação política e ideológica quando um sistema de governo se serve desse instrumento para o "controle" de razões ou anti-razões que operam contra o *status quo* dominante.

Os registros que compõem a história da civilização humana relatam inúmeros casos de sujeitos que, para sua época, estavam tão adiantados que eram incompreendidos e rejeitados ao ponto de ser excluídos dos processos sociais colocando-os na categoria de antissociais e/ou dementes (loucos). Todavia, as grandes transformações vivenciadas pelo gênero humano foram provocadas por aqueles que contra os ditames sociais, jurídicos, políticos etc., mantiveram as suas convicções e não perderam o equilíbrio da razão, mesmo quando submetidos a torturas e diversas formas de pressão.

A negação da genitalidade como ato consciente de racionalidade; o suicídio enquanto ação limite planejada dentro de princípios racionais visando a superação de certos estágios sociais; a privação de alimentos e aceitação de diversas formas de dor quando fazem parte de um projeto racional e consciente buscando melhorias sociais; guerras, revoltas e manifestações, mesmo quando pareçam formas de agir primitivas e retrocesso a estágios anteriores da civilidade, se forem motivadas por estratégias racionais para gerar mudanças nas estruturas sociais estagnatárias etc., não podem ser caracterizadas como ações de natureza psicopatológicas, mas devem ser compreendidas no espaço da virtualidade humana, já que a expectativa e a visão de um horizonte possível, mas que ainda não aconteceu impulsiona certas pessoas ou grupos humanos a iniciar ou antecipar um processo que deverá contribuir para que a natureza

humana não perca sua essência mutável de busca de novos caminhos para a manutenção e perpetuação da espécie.

A dimensão virtual associada aos mecanismos de "inteligência artificial" vem se desenvolvendo de modo fático por intermédio da Tecnologia da Informação e Comunicação – TIC, a qual tem como princípios de funcionalidade a programação binária. A inversão da concepção antropológica funda-se na concepção segundo a qual o homem é semelhança dos computadores quando, na realidade, as máquinas "inteligentes" é que são idealizadas a partir do modelo de inteligência humana. Todavia, existe um conceito, no mínimo mal formulado, ou compreendido parcialmente, que é a vinculação da ideia de inteligência à capacidade de armazenamento de dados e decodificação de informações. A aparente capacidade de interpretar realidades codificadas radica na variada gama de possibilidades programadas com que operam as máquinas e esse fato permite questionar a noção de autonomia cognitiva nos dispositivos de "inteligência artificial".

A falta de investimento na capacidade potencial do cérebro humano leva à produção de mecanismos biotecnológicos da ordem da nanotecnologia que dariam mais capacidade de armazenamento e decodificação de dados ao ser humano. No entanto, carregar informações e programas a ser ativados pelo cérebro continua a deixar os chips e microchips como instrumentos dependentes da determinação da inteligência agente sobre os sistemas nanotecnológicos. O mundo virtual entendido como estruturas e programas acionáveis nos faz retornar ao sentido de virtualidade como realidade humana que plenifica as potências que o próprio homem desenha nos instrumentos de suporte à inteligência e que, por isso, são denominados de inteligência artificial.

Uma viagem virtual se torna possível porque no estado do sono ou inter-sono um conjunto de sequências programadas são descarregadas no sistema neurossensorial e podem ser fixadas na memória como realidade física ou vivência virtual; uma relação sexual, experiência gestacional ou degustação de alimentos, bebidas, drogas etc., permitem que o sujeito experiencie realidades humanas do cotidiano sem que haja

uma continuidade causal, pois a realidade virtual ativou cada um dos mecanismos que intervém nos processos entitativos possibilitando que haja a realização sensorial que produz a sensação de saciedade, euforia, depressão, êxtases erógena e, até, reações psicofísicas que são alteradas pelas modificações de produção hormonal.

A virtualidade praticada pela mediação da Lógica de programação vem apresentar outras formas de vivência virtual, pois a mesma já era vivenciada desde os contextos mitológicos, teogônicos e cosmogônicos em que o homem tinha vivências reais, porém virtuais como as chamadas pelos nomes de “Mundo das Ideias”, de Platão; Nirvana, de Buda; Céu ou Paraíso, do Cristianismo; Olimpo ou Mundo dos Deuses, da mitologia clássica. Todos são campos virtuais de profunda realidade, já que o homem constrói um arcabouço vital e existencial em torno a eles.

Ao falar do “simbólico” é preciso definir o olhar antropológico mediante o qual o ser humano é reconhecido e diferenciado das demais espécies vivas, pois a natureza simbólica corresponde à capacidade de produzir mecanismos representacionais que substituem a realidade ôntica por manifestações gráficas, fônicas, gestuais, e até comportamentais que significam para um sujeito, grupo, ou para a própria espécie, porém, a representação simbólica está atrelada a consensos ou predefinições sígnicas que deverão ser interpretadas conforme as variações linguísticas e possibilidades de expressão definidas pelo espaço, tempo, cultura, contextos políticos, econômicos e de organização social.

O signo faz parte do mundo simbólico, porém seu campo de abrangência é incomensuravelmente mais limitado do que a expressão simbólica potencialmente pode manifestar. Pensar uma “realidade – ela – mesma” que comunique sem que seja transformada em símbolo ou carregue um *quantum* de simbólico implica nos colocarmos no campo das reações instintivas como o tubarão ou o morcego que emitem ondas e quando estas retornam provocam uma reação seja porque precisam desviar de um obstáculo, seja porque estão próximos da pressa. Dentre os seres humanos a permanência em estágios instintivos geralmente está associada a distúrbios neurossensoriais que afetam a assimilação

do campo simbólico definido pelo conjunto da sociedade: o portador da síndrome de Down e o deficiente auditivo, por exemplo, dificilmente superam o domínio da sexualidade que funciona como mecanismo instintivo, natural e orgânico.

As sociedades humanas tradicionalmente pensam o simbólico como um domínio separado do âmbito da realidade. Todavia, aquilo que é chamado de "real", porque é percebido em categorias positivas, carrega em se um vasto campo simbólico. O banco em que se tem uma conta; o tipo de filme que se assiste e a música que se escuta; a casa em que se mora; o carro que se usa; a roupa, maquiagem, perfume; as bebidas e cigarros; o padrão de alimentação; a escola que se frequenta e a profissão que se exerce; o espectro terminológico; o esporte que se pratica ou se assiste; a tipologia física própria e a das pessoas com as quais se têm preferência para a vivência de um romance; o partido político ou tendências ideológicas; a religião que se segue, entre outros elementos do dia-a-dia, manifestam muito mais do que o simples dado de se possuir uma moradia ou um meio de transporte.

Cada elemento incorporado no cotidiano como colocar uma fotografia familiar no escritório, gravar uma tatuagem, ou utilizar um *peircins* já manifesta a transformação de um elemento fático em um dado simbólico que expressa formas diferentes de necessidades psíquicas e sociais do sujeito. Ainda, o simbólico não somente se encontra no fato de usar uma joia, vestir certo padrão de calçado ou consumir determinados produtos, mas não participar do grupo dos que praticam uma religião, consomem certas bebidas ou gravam tatuagens no corpo etc., também significa, de modo diverso, o campo simbólico de quem recusa ou se insere em padrões sociais sejam alternativos ou que definem a não mudança (o clássico, convencional, tradicional) como o espaço de expressão de suas necessidades simbólicas.

O simbólico faz parte das estruturas complexas que definem o ser humano, não entendendo a complexidade como algo indecifrável ou categorias de difícil grau de entendimento, mas como relações sistémicas que abrangem elevados números de elementos que se encontram

em mútua interdependência. Pode-se ignorar o caráter simbólico das coisas e fazer de conta que o mundo entitativo é aquilo que se vê sem nenhuma representação além do valor monetário, afetivo ou da vontade determinada pelo livre arbítrio. Todavia, os altos custos despendidos para a manutenção de um animal de estimação, por exemplo, vão muito além da afirmação de que se possui uma mascote somente porque "eu gosto / eu quero".

Em campos dominados pelo pensamento eugenêsico é aceita a prática do aborto, a eutanásia e o extermínio de pessoas com deficiências físicas, mentais e condições de precariedade econômica sem que tais atos gerem qualquer sentimento de culpa em quem os executa ou consente, pois a implantação de sistemas de eugenia contribuiria com a melhoria da sociedade e minimização do sofrimento daqueles que por processos de degenerescência tornam-se "inferiores". No contexto de sistemas religiosos, a prática do assassinato de quem está em pecado, ou do suicídio de quem "entrega a vida" para a honra de seu Deus constitui ato de grandeza digno de louvor, uma vez que no imaginário desses grupos sociais mais vale morrer para se chegar ao mundo espiritual, do que viver fisicamente e perder o convívio com a divindade.

Por oposição à eugenia, que encontra seus alicerces na teoria da seleção natural das espécies, defendida por Darwin, permanece o pensamento do direito natural, o qual é utilizado como fundamento para defesa da vida, mesmo em condições adversas em que o "pátrio poder" defendido por John Locke deverá ser estendido por tempo indeterminado. Tanto o direito natural quanto as doutrinas cristãs que defendem a vida em qualquer estágio e condição como um valor inalienável configuram uma ordem simbólica que impede a prática do aborto, mesmo quando terapêutico, e quaisquer formas de eugenia e, quando alguém transgrede essa forma de pensar é acometido por sentimento de culpa ou, então, criminalizado ou pelo menos objeto de discriminações e recriminações por setores da sociedade que vêm essas práticas como violentação da vontade divina e/ou do direito natural.

Em cada sistema jurídico, econômico, político, epistêmico, linguístico, cultural etc., há uma conjunção de processos simbólicos que agem autonomamente e se interligam no contexto social global. Entender o funcionamento do simbólico, no interior dos sistemas sociais, torna-se fundamental para a tomada de consciência – de – se e para melhor conhecer os mecanismos sociais assim como desvencilhar as estruturas que definem a natureza daquilo que é essencialmente humano segundo os pressupostos antropológicos e sociológicos.

CAPÍTULO III - NÚCLEO TEMÁTICO EPISTEMOLÓGICO

Pressuposto básico: *Todos os seres humanos têm o mesmo potencial intelectual, as diferenças no processo de aprendizagem são culturais. As perturbações cognitivas derivadas de contingências psico-biológicas* são decorrentes de fatores *pré – peri e pós-natalinos, hereditárias ou não. Todo ser humano natural nascido em igualdade de condições tem o mesmo potencial cognitivo.*

A Epistemologia histórica apresenta-se explicitamente normativa porque define os critérios de credibilização daquilo que deverá ser aceito como verdade nos diferentes contextos sociais, ela ajuda a estabelecer se agimos bem ou não (de forma responsável ou irresponsável) ao formar as crenças (conhecimentos) que temos. Essa normatividade que busca saber se agimos bem ou não se confunde, por vezes, com a moralidade preceptiva. O que o homem sabe de si, ou acredita saber, e a forma como se posiciona diante daquilo que se lhe apresenta como real, válido, e bom é mostrado pela razão utilizando uma linguagem que somente ela pode usar.

Nas posturas cognitivas podemos distinguir dois tipos de crenças: a mediata e a não mediata. Crenças mediatas são aquelas que adquirimos por intermédio de alguma estratégia que começa nas crenças que já possuímos. A inferência é uma estratégia, se bem que não a única, segundo a qual nós concluímos que vai chover a partir das crenças de que estamos na metade da manhã e que o céu está escurecendo. As crenças mediatas levantam a questão de saber se temos direito à estratégia que adotamos — se é uma estratégia que fazemos bem em usar. As crenças não mediatas são as que adotamos sem que, para tê-las, seja necessário partirmos de outras crenças que já temos e suscitam problemas diferentes, que dizem respeito à fonte do nosso direito em acreditar. Eu abro os olhos e, em razão do que vejo, acredito imediatamente que há um livro à minha frente. Se estou agindo bem ao adotar esta crença, ela se justifica ou, então, tenho uma justificação para adotar.

Esta atenção dada à justificação é um modo de expressar a ideia de que a epistemologia é normativa. Então o que faz, neste caso, uma crença ser justificada? Há várias respostas: a primeira é a resposta "fiabilista", isto é, a crença justifica-se porque é o resultado de um processo confiável (crível). A segunda é a resposta "coerentista", isto é, a crença justifica-se porque o meu mundo é mais coerente com ela do que seria sem ela e isso leva à aceitação de muitos mitos, fantasmas e dogmas como sendo componentes essenciais do real. Uma terceira resposta que torna a crença justificada é a alegação "fundacionalista clássica", que entende que a crença não é de fato não-mediata, mas inferida de uma crença sobre como as coisas me aparecem neste preciso momento. Se esta última for verdadeira, somos lançados de novo em duas questões. A primeira consiste em saber se as coisas e a forma como elas me parecem neste preciso momento se justificam. A segunda questão reside em saber se a inferência extraída da primeira crença se justifica.

O século XIX borbulhou em teorias em quase todos os domínios da ciência sendo que, a partir da primeira guerra mundial houve uma mudança de perspectiva e a teoria, geralmente associada à Filosofia como "ciência inútil", perdeu importância. A maioria dos cientistas estava interessada nos fatos concretos, verificáveis e manipuláveis. As pesquisas de campo e laboratoriais tomaram conta da Antropologia, Sociologia, Psicologia e, até a Linguística, desenvolveu-se nessa mesma direção. A influência do positivismo na ciência chegou à História que se voltou para os fatos verificáveis, servindo-se para isso da Arqueologia, da Paleontologia e da Química. A construção da "história viva" (como acontece com a Teoria Crítico-Genética, na Literatura) talvez seja um pouco o reflexo dessa orientação no sentido que somente tem validade, como dado histórico, aquele fato que foi verificado e confirmado como real quando ele aconteceu. A Filosofia padeceu a mesma influência que sofreu a História ao se orientar para os dados matematizáveis e quantificáveis, como ocorreu com o positivismo lógico.

A epistemologia concentra-se no problema da justificação da produção do texto histórico, enquanto elemento que obedece a critérios lógicos de construção, mas existe um segundo centro de interesse que

é o conhecimento, como elemento credibilizador do discurso histórico: este tem valor não somente enquanto forma, mas sobre tudo como instrumento cognitivo que me leva a utilizar o saber presente na narrativa com finalidades sociais, o que caracteriza o engajamento historiográfico. A justificação dá-se em graus, assim como nosso estatuto epistémico que é determinado pela forma positiva ou negativa como nos estamos saindo. Se o estatuto principal é o conhecimento, entende-se por que há um interesse natural neste estatuto, pois quem sabe que "p" não pode ser melhor, pelo menos em relação a "q", poderá agir conforme as decisões que lhe deem acesso ao poder.

Ao analisar o estatuto epistemológico levantam-se duas questões fundamentais: qual é o máximo que podemos almejar, e em que áreas o obtemos? As tentativas tradicionais de definir o conhecimento concentram-se no primeiro caso, e dividem-se em duas famílias principais. A primeira tenta ver o conhecimento como uma forma mais inteligente de crença, e a forma mais conhecida desta perspectiva é a «definição tripartida», que entende o conhecimento como: 1) crença; 2) justificada e; 3) verdadeira. A segunda família desta perspectiva entende que o conhecimento começa onde se abandona a crença. A versão de Platão desta perspectiva supunha que a crença está voltada para a mudança, especialmente o mundo material, e o conhecimento, para o imutável, por exemplo, a matemática. Outras versões poderiam sugerir que não temos capacidade para obter conhecimento a partir do que nos cerca, mas somente quando algo físico se apresenta diretamente à mente. Assim, o conhecimento é uma relação direta, enquanto a crença é concebida como uma relação indireta com algo em que se acredita.

A segunda questão sobre o conhecimento diz respeito àquilo que devemos saber e em que áreas o podemos obter e, essa questão nos conduz à distinção entre o global e o local. Em algumas áreas, por assim dizer, o conhecimento é acessível, e em outras não – ou ao menos não é tão livremente acessível. É comum ouvir as pessoas dizerem que não temos nenhum conhecimento do futuro, de Deus, ou do bem e do mal enquanto, ao mesmo tempo, se permite que haja ao menos algum conhecimento científico e algum conhecimento do passado, na memória.

Similarmente, discutindo a justificação da crença, podemos dizer que as nossas crenças sobre o que se encontra agora à nossa volta estão em solo firme, tão firme quanto aquele que apoia as nossas convicções teóricas centrais, ainda que razoavelmente distintas, no domínio da ciência, enquanto nossas crenças sobre Deus e sobre o futuro são intrinsecamente bem menos fundamentadas.

O ceticismo, no tocante ao conhecimento, origina-se tanto de formas globais quanto locais. O cético quanto ao conhecimento sustenta que não podemos obter conhecimento e esta afirmação poderia ser feita de modo genérico (o tipo global), ou apenas em áreas específicas, tais como as mencionadas acima (a forma local). O cético em relação à crença, na forma global, afirma que não temos direito a quaisquer das nossas crenças; nenhuma é melhor que as demais, e nenhuma é suficientemente boa para ser tida como justificada. Mas, localmente, um cético pode afirmar que, apesar de sairmo-nos relativamente bem, a crença sobre coisas presentemente ocultas (por exemplo, no guarda-louças), não temos direito a quaisquer crenças sobre o bem e o mal.

Quem afirma algo assim defende o ceticismo moral, e a dificuldade desta posição é que não se pode ter certeza de que as razões que jazem sob esse ceticismo moral não vão derivar para outras áreas. Se, por exemplo, a objeção a crenças no domínio das questões morais reside em algo que esteja para lá do alcance da observação, poder-se-ia fazer a mesma objeção a crenças científicas sobre matérias pequenas demais para ser observadas. Portanto, há uma distinção entre ceticismo local e global, tanto na teoria da crença justificada quanto na do conhecimento. Estes dois tipos de ceticismo precisam ser apoiados por argumentos, e um problema principal da epistemologia é a tentativa de avaliar e refutar estes argumentos à medida que surgem. Esta é uma via importante, pela qual podemos trabalhar para determinar o nosso direito às nossas crenças.

Na história da epistemologia há duas ramificações clássicas do argumento cético: a pirronista e a cartesiana. O pirronismo, nome dado a partir de seu líder, Pirro de Élis (360 a.C a 270 a.C), mantém a atenção dada à justificação da crença, ao passo que o ceticismo que herdamos

de Descartes (1596 a 1650) começa como conhecimento e tenta alargar-se para a crença a partir deste ponto. Descartes argumentava que não podemos conhecer algo se formos incapazes de distinguir entre o caso verdadeiro e o caso em que, apesar de falso, parece verdadeiro. Se não é possível a distinção, então, apesar de poder ser verdadeiro, tanto quanto sabemos não é. Este caso poderia ser, tanto quanto podemos dizer, aquele em que as aparências nos enganam e dificilmente poderíamos afirmar saber que não nos enganam. Embora este argumento seja suficientemente persuasivo como argumento cético em relação ao conhecimento, esta abordagem não pode ser alargada para apoiar um ceticismo quanto à crença.

O fato de eu não poder dizer quando as aparências me enganam pouco contribui para demonstrar que não tenho razão, ou que minhas razões sejam insuficientes, ao manter minhas crenças. Na tradição pirronista as coisas são diferentes, e nesse tipo de ceticismo procura-se explicitamente mostrar que as razões de uma perspectiva nunca são melhores que as de outra. Neste sentido, seríamos então forçados a conceder que não há uma crença favorecida pelo equilíbrio das razões, e assim admitir que não podemos defender o nosso direito às crenças da única maneira possível, a saber, demonstrando que evidências as apoiam.

O pirronismo concentra-se nos critérios pelos quais distinguimos entre o verdadeiro e o falso, e argumenta de várias formas que não temos direito a estes critérios, ou seja, que eles não podem ser racionalmente defendidos. Adotando uma estratégia clássica, pode-se perguntar qual é o critério que podemos usar para avaliar "o critério"; se vamos recorrer aos vários critérios que estão sob consideração, então caímos numa petição de princípio e não temos mais critérios a que recorrer. O pirronismo ataca as nossas estratégias cognitivas, argumentando que nenhuma delas pode ser defendida.

Sendo normativa, a epistemologia ocupa-se da avaliação — a avaliação de estratégias e de seus produtos, isto é, as crenças. Entre as estratégias que avalia encontram-se as da ciência. Assim concebida, a epistemologia coloca-se na posição de julgar todas as outras áreas da

investigação humana. O questionamento cético apresentado acima indaga como a epistemologia poderia ser bem sucedida ao avaliar-se a si mesma. O filósofo Willard Van Orman Quine (1908/2000), esforçou-se para reverter esta posição e para compreender a epistemologia como parte integrante da ciência, primeiramente observando os resultados da ciência para então responder às questões da epistemologia.

Esse projeto de Quine, chamado «epistemologia naturalizada», não é impossível, pois a ciência foi às vezes bem sucedida ao avaliar as suas próprias estratégias, da mesma forma que avalia os seus próprios instrumentos. Assim, a ciência, geralmente normativa, é capaz não somente de examinar nossos processos perceptivos, mas também de se pronunciar sobre sua fiabilidade. Mas algumas das questões da epistemologia parecem resistir à naturalização, por exemplo, as questões em que a razão interessa mais do que a observação.

Tradicionalmente há quatro fontes de conhecimento (ou de crença justificada): a sensação, a memória, a introspecção e a razão. O estudo do conhecimento perceptivo quer saber como a percepção consegue gerar conhecimento a partir do material à nossa volta. Para responder a esta questão é preciso obviamente conhecer em certa medida como os sentidos realmente funcionam, porém este conhecimento parece não ser suficiente e, assim, talvez a epistemologia dos sentidos tampouco possa ser naturalizada. Aqui há dificuldades a ser encaradas que não podem resolver-se sem algumas informações mais específicas.

A primeira dificuldade é a cética, que às vezes se chama «véu perceptivo». Se nossos sentidos somente revelam o conhecimento sobre a aparência das coisas, como podemos esperar usá-los para descobrir o que as coisas realmente são? As aparências, neste mostrar, constituem-se mais como obstáculos do que em ajuda para as nossas tentativas de discernir a natureza da realidade e, portanto, a percepção lança um véu sobre o mundo, muito mais do que nos revela sobre o mundo. A segunda dificuldade cética deriva do argumento da ilusão.

Na perspectiva da epistemologia da razão, entende-se que são duas as atividades da razão. Primeiro, há a inferência, em que nos

movemos do velho conhecimento para o novo. A sua variante mais forte é a inferência dedutiva válida, que ocorre quando não é possível que as premissas, de onde nos movemos, sejam verdadeiras se a conclusão, para a qual nos movemos, for falsa. Uma pergunta que cabe aqui é a seguinte: Como poderia tal inferência gerar novo conhecimento? Certamente que a conclusão deve estar de alguma forma já contida nas premissas, se as premissas não podem ser verdadeiras quando a conclusão é falsa. A segunda alegada atividade da razão é a descoberta direta de novas verdades. A verdade que pode ser descoberta somente com a atividade da razão chama-se «verdade *a priori*», e o conhecimento derivado dela é um conhecimento *a priori*. Uma das maiores questões da epistemologia consiste em saber como é possível o conhecimento *a priori,* e que tipo de verdade pode ser conhecida desta forma.

Algumas proposições são verdadeiras em virtude apenas de seu significado, por exemplo, «Todos os solteiros são pessoas». Conhecemos esta verdade, e não pelo apelo aos sentidos, à introspecção, ou à memória, mas conhecemo-la pela razão. Mais proposições deste tipo, frequentemente chamadas «analíticas», são triviais, pois não nos dão qualquer conhecimento substancial. Poderá a razão dar-nos um conhecimento substancial de algo, ou tudo se resume ao conhecimento *a priori* analítico e, consequentemente trivial? Por exemplo, se o conhecimento matemático é produto da razão, pode ser substancial? As verdades matemáticas são meramente analíticas? Parece que nos dividimos entre afirmar que as verdades matemáticas são importantes e dizer que as conhecemos unicamente através da atividade da razão. Foi a tentativa de evitar esse dilema que levou Kant a escrever a primeira *Crítica*.

O lugar da epistemologia no mapa filosófico pode ser definido como um capítulo no projeto mais geral a que se chama "filosofia da mente", constituindo o lado avaliativo desse projeto. Na filosofia da mente interrogamo-nos quanto à natureza dos estados mentais e, em particular, sobre a natureza da crença. As perspectivas que se delineiam em epistemologia são sensíveis às respostas àquela questão, da mesma forma que são sensíveis aos resultados científicos sobre a natureza dos processos da percepção. Por exemplo, a importância dada à relação entre

o conhecimento e a crença dependerá crucialmente do modo pelo qual concebamos a crença. Trata-se de um estado fechado, em que temos consciência das representações das coisas mais que das próprias coisas (o véu da crença)? Se for assim, o conhecimento passa a ser simplesmente a melhor forma de tal estado — o véu mais fino? Ou o conhecimento deve ser concebido de outra forma?

A outra área filosófica à qual a epistemologia está intimamente relacionada é a teoria do significado. A questão de saber se somos capazes de conhecer proposições de determinado tipo é sensível ao valor que damos ao significado dessas proposições. Por exemplo, se pressupomos que os enunciados sobre o mundo material são distintos dos enunciados sobre a experiência, e se pensamos que nosso conhecimento das experiências está para além do ataque cético, é possível esperar que possamos defender nossa habilidade de conhecer a natureza do mundo material. Esta esperança é a expectativa de que o fenomenismo resolva por nós alguns dos problemas epistemológicos.

A Epistemologia na Idade Antiga e Medieval

O conhecimento humano e suas diversas manifestações tem sido uma constante preocupação dos grupos sociais desde os primórdios dos tempos homéricos. A inquietação do homem por saber de onde surgiram e como se originaram as coisas é rapidamente surpreendida pela teoria cética dos sofistas que duvidavam que o homem pudesse conhecer a verdade. O ceticismo como atitude epistémica aparece repetidas vezes na história da humanidade, embora com nuanças e ênfases diferentes, tal como se encontra no Nominalismo, doutrina iniciada por Pedro Abelardo (1079 a 1142), e Guilherme de Ockham (1285 a 1347), os quais afirmam que as coisas conhecidas existem como nome, apelativo diferenciador dos objetos. Doutrina não propriamente cética, mas agnóstica, é a teoria consensualista, na qual se nega a possibilidade de conhecer a "verdade" no seu sentido essencial, mas que se conhecem apenas verdades produzidas e aceitas por uma maioria, no que se denomina de consenso

generalizado. O relativismo da verdade é maior quanto menor alcance tiver um determinado consenso.

Na idade média houve um ceticismo moderado, no sentido de não se aceitar a total possibilidade de o homem conhecer a verdade por meio da razão, a não ser como uma dádiva divina. O ser humano somente podia conhecer plenamente aquilo que Deus lhe mostrava claramente à razão pela iluminação da alma. Antes do período medieval, a teoria do conhecimento dos Estoicos, de cunho materialista e sensualista, propunha que o real era aquilo que os sentidos veem e captam. A mente humana, para eles, não possui *a priori* que permita formular quaisquer conhecimentos independentemente da própria experiência sensível. O conceito de *Tabula Rasa* desenvolvido por Locke, na idade moderna, fora expresso inicialmente pelos Estoicos.

A escola dos empiristas ingleses baseia toda a possibilidade do conhecimento na experiência sensível. A razão é somente o registro das impressões que os sentidos captam do mundo exterior. O materialismo não aceita a existência de uma instância cognitiva autônoma e separada do corpo físico. O conhecimento é, para eles, o resultado de reações químicas produzidas pela matéria e, mesmo na possibilidade de certa espiritualização da matéria, aceita pelos neomarxistas, esse "espírito" (razão) está vinculado à matéria e, com a morte do corpo, também fenece essa suposta forma de espírito. Nesse caso encontramos certo relativismo cognitivo, já que não há verdades eternas, visto que elas duram enquanto existir o homem. O conhecimento é detido pelo grupo e fora deste não há construção do saber.

A teoria do conhecimento platônica, embora denominada de "Teoria das Ideias", não faz propriamente alusão a uma doutrina idealista, mas constitui o fundamento do racionalismo posterior. Na teoria platônica, aquilo que percebemos pelos sentidos são meras aparências, as sensações não nos podem dar certeza da verdade, nem desvendar a real essência das coisas: claro está que Platão ainda não está falando nas categorias da ciência moderna e, por isso, essa ideia será retomada e contestada por Francis Bacon (1561 a 1626) ao exigir do processo de

aquisição do conhecimento, instrumentos que possibilitem a verificabilidade. O verdadeiro conhecimento está, segundo Platão, no mundo das ideias e, aqui, no mundo material, conhece mais quem conseguir se afastar da matéria, pois conhecimento é lembrança do vivido no mundo das ideias. Assim sendo, não é o corpo físico, como no materialismo e no empirismo, o responsável pelo conhecimento, mas o espírito.

Nesse dado encontramos o ponto de convergência entre Platão e o pai do racionalismo moderno, já que o dualismo cartesiano é a expressão da divisão do ser humano em duas realidades induvitáveis que são a matéria e o espírito. Os sentidos constituem o instrumento que permite a comunicação do mundo exterior com a alma que é quem conhece. A função cognitiva ou razão, no homem, corresponde à alma e não ao corpo físico. O idealismo, por sua vez, está calcado na percepção segundo a qual o conhecimento das coisas concretas deriva da apreensão ideal que existe, em primeiro lugar na mente humana, e que vai das categorias *a priori* do entendimento aos dados eternos da mente humana e ao conceito de ideia absoluta geradora e condutora de tudo.

A Teoria do Conhecimento exposta por Platão, em sua obra *A República*, Livro VII, estabelece que a impossibilidade ou incapacidade de apreender a realidade como ela é dificulta a compreensão dos fenômenos do mundo material. As opiniões do senso comum formam-se segundo as percepções singulares chegadas do exterior ao cérebro humano. A noção de realidade não mudará enquanto não houver um fato contundente que prove a inveracidade ou inexatidão das ideias antes formadas pelo homem. A compreensão de novas manifestações do mundo exige que o sujeito do conhecimento desconstrua as formas antigas de saber e se adapte aos novos processos cognitivos.

O amadurecimento intelectual não se dá de uma só vez, mas requer que se passe por etapas que permitam a assimilação dos fenômenos em sua variância. Cada novo horizonte a se descortinar deverá implicar em mudanças no modo de ser e de agir pelo agente de conhecimento. Todavia, o retorno a estágios anteriores de conhecimento impedirá a compreensão do atual e do anterior nível perceptivo até se aprender a

alternar o quando, o como, e o por quê das diversas manifestações do intelecto humano.

Compreender os elementos de ordem meramente intelectiva, isto é, abstratos, requer de mais tempo e esforço mental por exigir maior maturidade psico-biológica. Certamente, conforme a teoria platônica, um intelecto formado na abstração será incapaz de compreender as formas de percepção de quem só conhece o mundo sensitivo e, tanto um quanto o outro precisarão se adaptar para entender as diversas maneiras de conviver com o mundo.

Nos processos sociais de transmissão de conhecimentos devem ser preparados aqueles que estão de posse da sabedoria para que saibam dosá-la quando forem interagir com aqueles que precisam receber o conhecimento, sabendo que cada sujeito tem suas potencialidades e limitações. Virtudes podem ser adquiridas, mas a capacidade de pensar pertence a outro nível de perfeição (inata). Essa capacidade de pensar tem de ser disciplinada para evitar que se desvie dos caminhos da verdade. O conhecimento adquirido por uns tem de ser disseminado em bem de toda a comunidade e não somente no benefício de uma classe ou sujeito. Quem recebe formação do Estado é obrigado a retribuir, ao mesmo, através da educação daqueles que não são detentores do conhecimento.

Por isso, é preciso que desçais, cada um por sua vez, à morada comum e vos acostumeis às trevas que aí reinam; quando vos tiverdes familiarizado com elas, vereis mil vezes melhor que os habitantes desse lugar e conhecereis a natureza de cada imagem e de que objeto ela é a imagem, porque tereis contemplado verdadeiramente o belo, o justo e o bem. Assim, o governo desta cidade, que é a vossa e a nossa, será uma realidade, e não um apenas sonho, como o das cidades atuais, onde os chefes se batem por sombras e disputam a autoridade, que consideram um grande bem (Platão: 1999, p. 231).

O espírito humano se agrada mais com os exercícios físicos do que com estudos intensivos, pois estes além de memória exigem disciplina inquebrantável e amor incondicional ao trabalho. Pelo fato dos filósofos se entregarem a essas atividades, conforme Platão (1999), a filosofia é

causa de desprezo. Os exercícios físicos, quando praticados à força, não causam danos ao corpo, mas as lições que se fazem entrar à força na alma nela não permanecerão. (...) "esse estudo vulgar que ensina a distinguir um, dois, três. Quero dizer, numa palavra, a ciência dos números e do cálculo" (Platão: 1999, p. 234), assim como a música, artes, ginástica etc., são mais facilmente aceitas por estar presentes em todas as artes humanas e não exigir a mesma disciplina mental que a filosofia.

Na Epistemologia tanto quanto na Filosofia da Ciência e na Lógica um dos temas centrais é o da "Verdade". Santo Tomás de Aquino (1225 a 1274), na primeira Tese de seu tratado *Questões Discutidas sobre a Verdade* (1996) estabelece que o verdadeiro é aquilo que tem fundamento na realidade sem se negar que o verdadeiro se define pela conformidade entre a coisa e o intelecto. Afirma, ainda, que quem conhece o ente não necessariamente conhece também o verdadeiro, pois o ente não pode ser conhecido se não corresponder à inteligência. O ente não é somente um conceito, embora sua enunciação seja feita por meios conceituais e, assim, pode-se afirmar que "o conceito de verdade pode encerrar algo que não se contém no de ente, embora o conceito de verdade contenha tudo o que se encera no de ente" (Tomás de Aquino: 1996, p. 64). A argumentação tomista, embora sendo parcialmente aceitável, não pode ser validada no todo, pois a inteligência que estabelece uma conformidade com o ente está sujeita a influências e interferências de diversa ordem.

Se a verdade estivesse antes na inteligência do que nas coisas, o juízo sobre a verdade ocorreria segundo o parecer da inteligência e, desse modo, se a verdade consiste na conformidade entre a coisa e o intelecto, esta conformidade só pode residir no intelecto. Entretanto, a verdade se predica primeiro da inteligência que conhece, e depois do objeto que concorda com a inteligência cognoscente, sendo que em ambos casos o verdadeiro é conversível com o ente: todo conhecimento verdadeiro corresponde necessariamente a um ente e *vice-versa*.

Ao se falar da verdade surge o questionamento sobre seu oposto que seria o não-verdadeiro e a falsidade. A primeira operação pela qual a inteligência é comparada com as coisas acontece enquanto se formam os

conceitos das mesmas, ao conceber as definições das coisas. No sentido contrário, afirma-se que o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas na inteligência que assim as concebe. A verdade se predica dos termos, do mesmo modo que se predica dos conhecimentos expressos pelos termos. Embora a formação das definições constitua a primeira operação da inteligência, a verdade não reside propriamente nesta operação da inteligência, já que esta somente fixa o conteúdo como verdadeiro ou falso por referência a um ente ou fenômeno.

Conforme Tomás de Aquino (1996, p. 75), não se pode dizer que a inteligência esteja em pé de igualdade com a verdade, pois a verdade é para o intelecto o critério à luz do qual deve julgar tudo. Assim como não dizemos que a todas as coisas boas corresponda uma só bondade, tampouco se deve afirmar que a todas as coisas verdadeiras corresponda uma única verdade. As verdades que existem em nossas inteligências são múltiplas, porém, derivam da verdade primeira. A inteligência pode imaginar que não exista ou não conhece, embora não possa imaginar sem existir e sem conhecer, pois o intelecto não precisa necessariamente entender tudo o que encerra em si, visto que nem sempre reflete sobre si mesmo. Consequentemente, não é absurdo a inteligência imaginar a não-existência da verdade criada, sem a qual não pode conhecer: nessa assertiva justifica-se a atitude de certos intelectos não aceitar a existência de uma inteligência primeira, a Divina.

A verdade permanece imóvel, pois a razão alegada versa sobre a verdade da significação e como a verdade das proposições é imutável, também a verdade das coisas criadas. Em outro sentido, quando se alteram as causas, alteram-se também os efeitos, e em consequência, ao se alterar as coisas que constituem a causa da proposição, altera-se, também, a verdade das proposições. Segundo Tomás de Aquino (1996, p. 102), depois de operadas todas as alterações, permanece a verdade, mas não a mesma, pois a corrupção em relação a aspectos acidentais provoca a alteração da verdade, mesmo quando a coisa subsistir.

No Artigo IX das *Questões Discutidas sobre a Verdade*, a primeira Tese afirma que os sentidos não pertencem à natureza da inteligência e

como tal a verdade não reside nos sentidos. Todavia, Tomás de Aquino serve-se da argumentação de Santo Agostinho (354 a 430) quem "afirma que a verdade é aquilo mediante o qual se revela aquilo que é, **[então]**, aquilo que é aparece não só à inteligência, mas também aos sentidos" (Tomás de Aquino: 1996, p. 111) (grifo meu). A verdade, nesse sentido, está tanto na inteligência como nos sentidos, ainda que de maneira diversa.

Pode-se afirmar que uma coisa se denomina falsa na medida em que tende a enganar, e enganar expressa deficiência manifesta em alguma ação. Todavia, nada tende a agir senão enquanto é ente, e toda deficiência é um não-ente. Dessa forma, a responsabilidade pela falsidade não cabe aos sentidos, mas à fantasia, e só acidentalmente pode ocorrer falsidade na medida em que algo se conforma em ser apenas semelhança de uma coisa, não chegando a ser aquilo de que traz a semelhança.

O Empirismo na Idade Moderna

A história das civilizações, no período denominado de Idade Moderna, caracteriza-se pelo amplo cuidado despendido ao problema do conhecimento, fato que se reflete no surgimento de três grandes movimentos conhecidos como Empirismo inglês, Racionalismo francês, e Idealismo alemão. O Idealismo subdividiu-se em Idealismo Crítico, Idealismo Romântico e Idealismo Absoluto; O Racionalismo, embora iniciado com esse nome no século XVI, tem por base o pensamento inatista desenvolvido por Platão; O Empirismo pauta-se na ideia contrária ao inatismo, isto é, nega que o ser humano nasça com capacidade inata de conhecimento, e com ideias formadas independentemente de vivências sensoriais. Todo conhecimento, conforme os expoentes desta escola que apresentaremos com mais detalhes, é adquirido a partir das experiências fornecidas pelos sentidos.

O jurista e filósofo empirista Francis Bacon (1561 a 1626) que inspirado na obra de Lógica de Aristóteles, *Organon* (instrumento) escrevera, no século XVI, seu livro *Novum Organum* (Novo Instrumento), dividido em duas partes de 130 e 52 aforismos, respectivamente, pretendia determinar novas regras para a atividade científica, pois segundo o autor

o que havia sido produzido durante a idade média não era ciência. Bacon propõe a teoria da indução como método a ser adotado pela ciência, sendo que deveria ser feita a substituição da crença pela razão, partir da experiência através de axiomas de modo a, começando pelo particular, chegar ao geral, e fazer tantas experimentações quantas forem necessárias levando em consideração, não só o que acontece, mas também aquilo que não se manifesta.

O Empirista inglês John Locke (1632 a 1704), escreveu a sua obra *Ensaio acerca do entendimento humano* em que desenvolve uma teoria anti-inatista ao afirmar que as faculdades humanas são natas, isto é, são desenvolvidas ao longo da vida. Locke entende que não devemos nos ocupar daquilo que está fora do nosso alcance, ou seja, daquilo que não podemos conhecer. A verdade depende da afirmação ou negação: falsidade e verdade estão no sujeito e são associações expressas pela linguagem que liga as palavras às coisas. Diante da tentativa dos inatistas de justificar que os sonhos e a memória seriam manifestações de atividade humana que nasceu com o homem, Locke defende seu posicionamento afirmando que a memória funciona como reservatória de ideias e que os sonhos são relações e projeções da atividade cerebral: afirmar que um corpo tem extensão sem ter partes, dois séculos antes do desenvolvimento da teoria freudiana, é algo totalmente ininteligível para a sua época.

Locke divide as ideias em simples que são as que vêm dos objetos pelos sentidos e, complexas que derivam da junção de ideias simples. O filósofo inglês classifica as qualidades das coisas em primeiras, ou seja, as que derivam da percepção; segundas, ou as que são captadas pelos sentidos e; terceiras, ou aquelas que surgem como efeitos das coisas no sujeito. A percepção não determina a existência dos objetos, pois estes existem mesmo que não sejam percebidos pelos sentidos, e o efeito das percepções nos sujeitos não garante a verdade ou falsidade de certa constatação, haja vista que estes podem ser influenciados pelas qualidades da percepção, pela eficácia dos sentidos, e pela ordem dos juízos que podem não corresponder à realidade objetiva.

Uma das ideias que perpetuou o Empirismo e o pensamento de Locke é a noção de *Tabula Rasa* desenvolvida no livro II, sobre as ideias, de *Ensaio sobre o entendimento humano*. Na tentativa de determinar a origem e explicar o modo como se formam as ideias em nosso entendimento, parte da suposição de que a alma seja uma página em branco (*Tabula Rasa*) em que não há nada escrito e, portanto, todas as ideias que se acham em nosso entendimento têm como única origem a experiência. Os materiais que são fornecidos a nosso espírito como fonte de seus pensamentos decorrem da sensação e da reflexão, isto é, os objetos exteriores proporcionam à alma as ideias das qualidades sensíveis, e o espírito fornece ao entendimento as ideias de suas próprias operações.

O filósofo irlandês George Berkeley (1685 a 1753) integra o grupo da escola filosófica denominada de Empirismo Inglês, sendo sua obra de Epistemologia mais importante o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, obra inteiramente estruturada no início do século XVIII quando as ciências naturais estavam capacitadas a explicar os fenômenos de maneira autônoma, sem qualquer intervenção de fatores sobrenaturais. A natureza era vista, nesse período, como um conjunto de fatos explicáveis por si mesmos, cabendo ao homem tão somente decifrar a ordem matemática inerente a eles.

Berkeley critica as noções de qualidades primárias e secundárias desenvolvidas por Locke, pois as primeiras contam a extensão, forma, movimento, repouso, solidez ou impenetrabilidade, enquanto as segundas abrangem elementos sensíveis como cor, som, sabor etc. Todavia, extensão, figura e movimento somente são ideias existentes no espírito e uma ideia só se assemelha a outra ideia, portanto, as mesmas não podem existir em uma substância incapaz de perceber. Dessa assertiva infere o autor que cor, som, calor, frio, quente e outras só existem no espírito: "por mim, não consigo formar ideias de um corpo móvel e extenso sem dar-lhe alguma cor ou outra qualidade sensível das que se reconhece existirem somente no espírito" (Berkeley: 1992, p. 15). Conclui o autor afirmando que extensão, figura, movimento etc., não podem ser concebidas separadas das outras qualidades que só existem no espírito.

> (...) grande e pequeno, rápido e lento só existem no espírito, por serem inteiramente relativos e mudáveis com a posição e ordem dos órgãos dos sentidos. Portanto, a extensão existente fora do espírito não é grande nem pequena, o movimento nem rápido nem lento, isto é, não são nada (Berkeley: 1992, p. 155).

As coisas são reais no espírito e tudo quanto existe é nocional. O mundo externo não existe para o conhecimento se não for percebido pelos sentidos ou pela razão. As coisas não são por si, mas pelas relações: os sentidos percebem os entes externos permitindo que o espírito forme as ideias e, a razão, pode criar por associação percepções que derivem por semelhança de outras ideias sensíveis ou abstratas.

A Epistemologia do século XVIII conta, entre seus mais importantes expoentes, o Escocês David Hume (1711 a 1776), também membro do Empirismo Inglês, que em sua obra *Investigações Acerca do Entendimento Humano*, de 1748, desenvolve um pensamento empirista e cético em relação à Metafísica. Concebia a filosofia como uma ciência indutiva de natureza humana e chega à conclusão de que o homem é um ser muito mais prático e sensitivo do que racional. Essa inferência decorre, em parte, dos princípios que ele estabeleceu na sua obra como a afirmação segundo a qual a percepção é a totalidade dos fatos mentais e operações da vontade, porém, as ideias como operações mentais são mais fracas e embaçadas que os fatos e, ainda, o pensamento mais vivo não se iguala à própria sensação mais embaçada. Todavia, essas ideias humeanas podem ser questionadas ao indagar sobre a clareza da percepção e a fixação dos fatos para fins de conhecimento se não existir uma participação ativa das funções da Razão e que não se restrinjam aos mecanismos da memória.

Para Hume quando refletimos sobre nossas sensações e impressões passadas, nosso pensamento é um reflexo fiel que copia seus objetos com veracidade, porém as cores que emprega são fracas e embaçadas em comparação com aquelas que revestiam nossas percepções originais. As percepções do espírito são divididas em duas classes que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade, sendo que as menos fortes são denominadas “pensamento ou ideias”, e as percepções mais fortes e vivas que são denominadas de “impressões”.

Todos os argumentos derivados da experiência se fundam na semelhança que encontramos entre objetos naturais e que nos induz a esperar efeitos semelhantes àqueles que já vimos resultar de tais objetos. A máxima segundo a qual "de causas que parecem semelhantes esperamos efeitos semelhantes" resulta de todo um conjunto de experiências previamente realizadas. Se não se aceitar que o curso da natureza pode mudar e que o passado pode servir de modelo ao futuro, toda experiência se tornaria inútil e não geraria nenhuma inferência: "É inconcebível, portanto, que nenhum argumento tirado da experiência possa provar a semelhança do passado ao futuro, já que estes argumentos se baseiam na suposição daquela semelhança" (Hume: 1992, p. 83).

Na concepção de Hume (1992), frequentemente os termos filosóficos são empregados sem nenhum significado e, nesse caso, a simples pergunta pela impressão que serve de base a essa ideia, já é suficiente para elucidar a dúvida sobre o valor dos termos filosóficos. Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras, haja vista que o espírito tem sobre elas um escasso controle. Porém, todas as impressões, isto é, as sensações, externas ou internas, são fortes e vivas, e seus limites são determinados com mais exatidão e não é tão fácil confundi-las. O trecho a seguir nos ajudará a entender claramente os princípios que norteiam o pensamento empirista de David Hume, além de servir como modelo de abordagem epistemológica para desconstruir fenômenos inerentes à construção de conhecimentos nas sociedades humanas.

> À primeira vista, nada pode parecer mais ilimitado do que o pensamento humano, que não apenas escapa a toda autoridade e a todo poder do homem, mas também nem sempre é reprimido dentro dos limites da natureza e da realidade. (...) Apesar de o corpo confinar-se num só planeta, sobre o qual se arrasta com sofrimento e dificuldade, o pensamento pode transportar-nos num instante às regiões mais distantes do Universo, ou mesmo, além do Universo, para o caos indeterminado, onde se supõe que a Natureza se encontra em total confusão. (...) Entretanto, embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada, verificaremos, através de um

> exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou de diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência (Hume: 1992, p. 70).

Epistemologia e Linguagem

A epistemologia como uma das bases constitutivas dos núcleos em que se alicerça a Filosofia da Educação não pode ser reduzida ao estudo das teorias do conhecimento que surgiram entre os séculos XVI e XVIII, no interior da filosofia (empirismo, racionalismo e idealismo), embora essas linhas de pensamento forneçam elementos importantes para a análise e compreensão do processo de produção de saberes enquanto objeto de reflexão filosófica. Entende-se aqui que o papel da epistemologia em quaisquer domínios em que seja chamada a intervir não é o de determinar dogmaticamente o que é certo ou errado, mas ajudar a construir os consensos de realidade e facticidade inerentes a cada contexto espacial e temporal.

A verdade estética tanto quanto a científica e a filosófica isoladamente são carentes de valor absoluto. Todavia, as apreensões da realidade feitas pelo ser humano não podem ser reduzidas a simples subjetividades, nem pretender que seu conteúdo seja imagem espelhada das ilusões do sujeito cognoscente. Quando facticidade e subjetividade se fundem para gerar um dado híbrido de duplo alcance deparamo-nos com uma expressão da realidade que somente os saberes expressos em formas diversas conseguem desvendar mediante a utilização da linguagem, seja qual for a variante desta que se escolher.

Objetivando contribuir com a compreensão da natureza da reflexão filosófica sobre o Conhecimento, valemo-nos da epistemologia enquanto mecanismo de composição e articulação de saberes transmitidos nos discursos sociais que lhe são inerentes. A epistemologia como proposto aqui está direcionada para a compreensão da linguagem no contexto educativo, pois, segundo a perspectiva heideggeriana: “A linguagem

como quebra do silêncio ou a linguagem como λόγος (logos) mostra sempre uma referência interna e essencial com a verdade, no sentido de ἀλήθεια (alétheia/descobrimento). Com isso demonstra-se que existe uma conexão, entre o encobrimento (o dar-se da verdade) e a linguagem" (Heidegger: 2007, p. 128). A verdade encoberta se dá a conhecer por intermédio da linguagem que a revela.

A Epistemologia vem ganhando força nas últimas décadas, sendo apresentada como uma ciência autônoma que, com critérios filosóficos, consegue mostrar aquilo que o entendimento humano pode conhecer em todos os domínios de abrangência, eliminando a subjetividade e colocando limites inclusive a outras áreas da própria filosofia como a Hermenêutica. Reconhecendo a Epistemologia como atividade diacrônica passível de ser encontrada nos diversos campos do saber, aceita-se que ela evolui juntamente com a sociedade, adaptando-se às novas exigências do homem, ajudando-o a interagir com os contextos que cada espaço e tempo vão desvendando.

Nesses contornos, torna-se possível falar da epistemologia como campo relativamente renovado que aponta para uma evolução das ciências cognitivas que, por intermédio da hermenêutica, nos ajuda a desvendar os diferentes panoramas do processo de produção de conhecimentos nos diversos períodos humanos, assim como nos mostra a função desses panoramas na dinâmica de conhecer e valorar pela utilização de instrumentos próprios de cada época.

Por trás da óbvia multiplicidade das aparências do mundo e da pluralidade das faculdades e das capacidades humanas existe uma unidade. Essa unidade expressa na autonomia das atividades espirituais[4] implica que estas não são condicionadas, de forma que nenhuma das exigências da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente. A mera tranquilidade não apenas produz atividade espiritual, pois a pre-

[4] Utilizamos a noção de espírito não no sentido do cristianismo, nem do cartesianismo, mas conforme a teoria buberiana segundo a qual o espírito não está no "eu" nem no "tu", senão que é determinado pela teia de ações que se constroem entre os sujeitos "em relação".

mência do pensar enquanto necessidade da razão termina por silenciar as paixões e não o contrário.

Todavia, a teoria kantiana sobre a autonomia das atividades espirituais e as paixões humanas parece ser aplicável em um âmbito de racionalidade parcial e não em um campo em que se inclua a totalidade da natureza humana; pois, como concorda o próprio Kant, a moralidade, por exemplo, não é em absoluto natural ao ser humano, mas, antes, um produto da educação, sendo que esta constitui um processo de anulação das vontades naturais do homem. A afirmativa kantiana pode ser ilustrada, em termos literários, mediante o trecho a seguir em que se descreve a natureza humana quando não foi moldada por processos de educação e cultura específicos:

> O Bom-Crioulo da corveta, sensual e uranista, cheio de desejos inconfessáveis, perseguindo o aprendiz de marinheiro como quem fareja uma rapariga que estréia na libertinagem, o Bom-Crioulo erotômano da Rua da Misericórdia, caindo em êxtase perante um efebo nu, como um selvagem do Zanzibar diante de um ídolo sagrado pelo fetichismo africano – ressurgia milagrosamente (Caminha: s.d. p. 136).

A lógica formal estabelece as condições de conformidade do pensamento consigo mesmo. Não visa, então, as operações intelectuais do ponto de vista de sua natureza, que são competência da Psicologia, mas do ponto de vista de sua validade intrínseca, quer dizer, de sua forma. Todavia, o ato de conhecer não se restringe às percepções internas e externas, e muito menos às condições formais em que certos fenômenos se apresentam ao espírito humano. O saber científico e o filosófico exigem rigor na exposição de suas informações, porém, o saber estético tem na estruturação formal um simples instrumento que ajuda a desvendar saberes de outras ordens, mas que não constituem condição necessária da validade do seu discurso, a final, a indizibilidade também faz parte do universo estético-cognitivo.

Em muitos casos o indizível torna-se o objeto de análise na pesquisa científica, particularmente quando a experimentação leva em conta não somente os dados fenomênicos, mas também aquilo que não aparece no

contexto da pesquisa. Todavia, essa perspectiva de análise surge com ar de validade quando se está de posse de prototextos e registros historiográficos que permitem que seja feita uma hermenêutica do texto e do contexto dentro de um universo determinado de leituras possíveis. Todo saber é manifesto por diversas expressões de linguagem que, por sua vez, reveste-se de uma incapacidade de comunicar todo o pensamento de uma só vez, pois segundo Heidegger:

> (...) o silêncio parece com fechamento e, no fundo, é justo o contrário, à medida que e enquanto for de sua própria essência. Nestes termos, o silencio se torna o *acontecimento* daquele *calar-se originário da presença humana*, a partir do qual o silêncio, isto é, a totalidade do sendo[5], em cujo seio está a presença humana, vem a linguagem. E, assim, a palavra não é uma cópia ou decalque das coisas, mas justamente a elaboração que contém e retém em si a abertura recolhida e tudo que nela se oferece e patenteia (Heidegger: 2007, p. 123).

As perspectivas da análise de fenômenos, como objeto de estudo, não obedecem a fatores individuais e circunstanciais, mas, antes, representam posicionamentos que emergem de determinados grupos sociais em dados momentos históricos. Interessa a esse respeito dialogar com Pierre Macherey (1938 –) quando retoma os escritos de Lênin (1870 a 1924) mostrando que nem Marx nem Engels manifestaram interesse expresso em algum estudo a respeito da arte, ficando assim a literatura parcialmente sacrificada, porém, ocupando um lugar de importância na análise científica, mesmo que temporariamente:

> C'est pourquoi les écrits que Lénine consacra à Tolstoï, dans les desnières années de la vie de l'écrivain et au moment de sa mort, constituent, dans l'histoire du marxisme scientifique, une oeuvre *exceptionnelle*. C'est la première fois, et l'une des rares, qu'un dirigeant politique et théoricien scientifique traite complètement

[5] Heidegger na sua principal obra intitulada *Ser e Tempo* utiliza o conceito Da-Sein (Ser-Aí) para referir-se ao ser humano que pela consciência sai da ordem entitativa (coisa) para transformar-se no "Ser". Em *Ser e Verdade* o autor alemão utiliza a noção de "sendo" como referência ao homem enquanto existente no estado do "Ser" e não "estando" como simples "ente" (coisa).

> un problème littéraire, sous une forme démonstrative, dans certaines limites[6] (Macherey: 1974; pp. 125/6).

O autor francês chama a atenção para a necessidade de se reconstruir completamente a análise dos textos críticos de Lênin a partir de um novo ponto de vista, já que: "l'analyse d'une oeuvre littéraire ne peut pas se contenter des concepts scientifiques qui servent à décrire le processus historique, ni de concepts idéologiques"[7] (Macherey: 1974, p. 141). A crítica de Lênin a Tolstoi ilustra bem que a obra literária carrega em si saberes de diversa natureza e que não há leituras finais, nem verdades absolutas no texto literário. Este pode refletir dados de circunstâncias históricas e biográficas, no entanto, serão informações referenciais e credibilizadoras, porém, não a expressão última da obra, assim como os dados da pesquisa científica e filosófica também podem ser referências de fatos em transformação.

É preciso ressaltar que não se pode atribuir valor epistemológico a uma obra segundo a concepção de Lênin, de que o escritor que parte da realidade histórica e da ideologia é um artista de grande talento que produz com muito destaque (Cf. Macherey: 1974, p. 141). Esses são critérios arbitrários de valorização do saber que reduzem o potencial de conhecimento possível que a inteligência, independentemente do sujeito, ou das informações institucionalizadas, pode transmitir ao receptor de saberes em espaços e tempos diferentes.

Macherey mostra que os artigos sobre Tolstoi, produzidos por Lênin, introduzem certo número de conceitos que elucidam e justificam seus pontos de vista, podendo ser esses conceitos a base de uma crítica científica, mas a dificuldade que se vislumbra é que Lênin pratica os

---

6 (ficando assim a literatura parcialmente sacrificada) É porque os escritos que Lênin consagra a Tolstoi, nos últimos anos de vida do escritor e no momento de sua morte constituem, na história do marxismo científico, uma obra *excepcional*. É a primeira vez, e uma das raras, que um dirigente político e teórico científico trata completamente um problema literário, sob uma forma demonstrativa, dentro de certos limites. (Tradução da minha autoria).

7 A análise de uma obra literária não se pode ater aos conceitos científicos que servem para descrever o processo histórico, nem a conceitos ideológicos. (Tradução da minha autoria).

problemas de justificação teórica sem os juntar a uma teoria da literatura, contrariamente da forma como o faz com os conceitos de crítica científica. Todavia, mesmo sem referências diretas a uma teoria da literatura, os conceitos de crítica literária em que Lênin fala sobre Tolstoi podem ser estudados fora de seu uso político (Cf. Macherey: 1974, p. 142). Temos, portanto, uma situação de complexidade em que a obra literária não é mais estudada enquanto produção estética e, sim, como formuladora de conhecimentos histórica e socialmente determinantes.

O mesmo fenômeno de vinculação da obra de Tolstoi à história e à ideologia, feita por Lênin, o encontramos na "apropriação" do conteúdo de *Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha, no Brasil, por intermédio de estudos, já não de natureza política, mas de ordem sociológica em que se tenta explicar o funcionamento das instituições sociais, como é o caso da Marinha brasileira, ou, então, a formação cultural da sociedade brasileira, valendo-se para tanto do mecanismo de isolamento de determinados setores da população como negros, mulheres, homossexuais, etc., mostrando o texto literário como sendo um espaço de expressão desses grupos sociais específicos.

Cabe ressaltar que noções como refletir (de reflexo), expressar e representar próprias duma análise da sociologia da literatura presentes em estudos sobre *Bom Crioulo*, têm equivalência com as noções desenvolvidas a respeito da abordagem que Lênin faz de Tolstoi, pois: "les concepts critiques dans lesquels s'est cristallisée essentiellement l'efficacité de ces articles sont ceux de *miroir*, de *reflet*, et *d'expression*. Lénine nous dit, et c'est cela sa définition de la littérature: l'oeuvre est un miroir"[8] (Macherey: 1974, pp. 142/3). O conhecimento que o texto literário transmite tem validade enquanto referência, pois, os dados que emergem da obra não estão aí por eles mesmos, senão que são resultantes de um processo perceptivo. A obra literária, da mesma forma que o espelho, não se move e não faz uma escolha premeditada da imagem que quer refletir. Portanto, aquilo que nos vêm como expressão de algo, na obra

[8] Os conceitos críticos em que se cristaliza essencialmente a eficácia desses artigos são os de espelhar, refletir e de expressão. Lênin nos diz e é essa sua definição de literatura: a obra é um espelho. (Tradução da minha autoria).

literária (ou no espelho), parece tão evidente que se torna incapaz de refletir a imagem exata. Esse fato nos coloca diante do fenômeno da pluralidade de perspectivas de análise possíveis na obra literária, sendo que a finalidade desta não é transmitir um saber específico, embora o faça com ou sem a premeditação do autor.

> Em effet le rapport du miroir à l'objet qu'il réfléchit (la réalité historique) *est partiel* : le miroir opère un choix, sélectionne, ne réfléchit pas la totalité de la réalité qui lui est offerte. Ce choix ne s'opère pas au hasard, il est caractéristique, et doit donc nous aider à connaître la nature du miroir. Nous savons déjà les raisons d'un tel choix : par son rapport personnel et idéologique à l'histoire de son temps, Tolstoï ne peut avoir d'elle qu'une vue incomplète. (...) Si l'oeuvre est un miroir, ce n'est certainement pas par la vertu d'un rapport manifeste à la période « reflétée ». (...) Ce qu'on verra dans le miroir de l'oeuvre n'est pas exactement ce que Tolstoï, lui-même et comme représentant idéologique, a vi. L'image de l'histoire dans le moroir ne sera donc pas un reflet au sens strict d'une reproduction. D'ailleurs nous savons qu'une telle reproduction est impossible. Que l'époque soit en elle-même reconnaissable à travers l'oeuvre de Tolstoï ne prouve pas que Tolstoï l'ait véritablemente *connue*[9] (Macherey : 1974, p. 143).

Acompanhando o texto de Macherey é possível afirmar que, assim como Tolstói por sua ligação pessoal e ideológica com a história de seu tempo, não pode possuir dele mais do que uma visão incompleta; da

[9] De fato, a afinidade do espelho com o objeto que ele reflete (a realidade histórica) é parcial: o espelho executa uma escolha, seleciona, não reflete a totalidade da realidade que lhe é oferecida. Essa escolha não é feita ao acaso, é peculiar, e deve, por conseguinte, nos ajudar a conhecer a natureza do espelho (ou, no caso, a obra). Nós conhecemos de antemão as razões de tal escolha: por sua ligação pessoal e ideológica com a história de seu tempo, Tolstói não pode ter dele mais que uma visão incompleta. (...) Se a obra é um espelho, ela certamente não o é em virtude de uma afinidade manifesta com o período "refletido". (...) O que alguém capta no espelho da obra não é exatamente aquilo que Tolstói, ele-mesmo e como representante ideológico viu. A imagem da história no espelho não será, portanto, estritamente uma reprodução. De outro lado, nós sabemos que tal reprodução é impossível. Que a época seja em si mesma reconhecível por intermédio da obra de Tolstói não prova que Tolstói a tenha conhecido verdadeiramente. (Tradução da minha autoria).

mesma forma Adolfo Caminha embora espelhando fatos de seu tempo, não conseguirá uma apreensão total da realidade de sua época. No entanto, o que está em questão não é a capacidade do autor de exprimir certos saberes em sua plenitude, mas o fato da obra literária ser depositária de um conjunto de saberes que lhe é inerente, independentemente da intencionalidade do autor.

O trecho a seguir: "Abandoná-lo, por quê? Porque era negro, porque fora escravo? Tão bom era ele quanto o imperador!..." (Caminha: s.d., p. 163), leva-nos a questionar se Caminha tinha a intenção e a consciência de que se tornaria um ícone na luta contra o racismo e a defesa da liberdade de escolha sexual como aconteceu a partir da década de 1960, no Brasil. O que o autor sabia e sua intenção particular torna-se irrelevante diante da consciência dos saberes gerados pela obra, em cada tempo presente em que ela é atualizada através das apreensões dos diversos leitores.

Ao mostrar que a epistemologia constitui um mecanismo de compreensão e articulação dos saberes de diferente ordem que se encontram presentes no discurso científico, vem à tona o fato de que um texto pode ser coerente com a realidade fática (verdadeiro) no seu conteúdo, mas ininteligível do ponto de vista de sua estruturação sendo que, a inteligibilidade no ato da comunicação é um componente fundamental para que se opere o objetivo pretendido. Por essa razão, torna-se fundamental seguir os procedimentos inerentes ao raciocínio, independentemente do nível de conhecimento que se pretenda alcançar: estético, científico ou filosófico. Do ponto de vista da lógica há três operações intelectuais especificamente diferentes, mas que constituem uma cadeia necessária na construção do discurso: Apreensão, isto é, conceber uma ideia; Julgar, isto é, afirmar ou negar uma relação entre várias ideias; Raciocinar, isto é, de dois ou mais juízos dados, tirar outro juízo que decorre destes, necessariamente.

A estruturação lógica que sustenta o discurso sobre o conhecimento, como vista nos três passos anteriores, é a mesma de qualquer ordem discursiva permitindo que quaisquer textos sejam inteligíveis, de

modo a permitir que seus receptores possam desvendar os conhecimentos que a razão humana vai descobrindo e construindo a partir das vivências do homem nos espaços e tempos em que a cognição é atualizada. O conhecimento vai sendo construído mediante processos de linguagem, sendo que esta se manifesta de formas diversas como a linguagem verbal, numérica, semiótica etc.

As sociedades têm na linguagem um dos instrumentos que possibilitam o ato de revelar os conhecimentos que se acumulam nas diversas áreas de exploração do mundo. Lembrando a assertiva heideggeriana de que "quem tem e quer calar-se, deve – como dizemos – 'ter algo a dizer'" (Heidegger: 2007, p. 122); pode-se retomar o sentido próprio do discurso literário de dizer pelo não dito ou, tornar presente por ausência ou, ainda, expressar por intermédio dos atos perlocucionários em que "o silêncio se nos apresenta como a abertura concentrada para a afluência soberana do sendo em sua totalidade" (Heidegger: 2007, p. 125). O processo educativo em sua âncora epistemológica dispõe os diversos tipos de argumentos produzidos que "têm relação não apenas com os modos e meios de aquisição do conhecimento, mas, também, com questões que dizem respeito à natureza básica da realidade física, à capacidade que a inteligência humana tem de apreendê-la, bem como ao alcance e aos limites da conjectura racional" (Norris: 2007, p. 60), em diversas áreas especulativas do pensamento.

A sedução que a palavra tem exercido sobre os pensadores e o interesse que estes têm mostrado por ela é muito antiga. As grandes discussões desenvolvidas no ocidente têm tido como alicerce a linguagem (o discurso). A preocupação com o discurso remonta às origens mesmas da filosofia, podendo até afirmar-se que toda a história cultural do ocidente tem sido realizada em torno da "palavra" segundo um critério de valorização superior e outro inferior. O primeiro conduz o fio regulador dos grandes momentos do pensar greco-cristão em que ressoa o eco de Parmênides "*a palavra é tudo*". O próprio cristianismo apresenta a origem do processo criador na "palavra": *No princípio era o verbo (...) Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito* (Jo. 1,1-3). Mas, sem lugar a dúvidas, quem demonstra um interesse filosófico mais direto

pela linguagem é Aristóteles ao construir as normas do "reto falar" na sua lógica formal (*Organon*).

As regras da lógica aristotélica, no decorrer do tempo, têm perdido funcionalidade, já que a suposta liberdade de expressão defendida por setores da Linguística, postulam que o importante é fazer-se entender sem importar as regras formais. Essa atitude tomou conta de uma Sociolinguística "de vanguarda" que, por "defender a fala do povo", despreza quaisquer práticas normativas da linguagem formal, sem levar em consideração, por exemplo, os estudos de Foucault sobre a gramática universal e gramática comparada, desenvolvidos em *As Palavras e as Coisas*. Tal atitude, por sua vez, na Literatura, tem levado a que a mesma assuma formas que apelam para uma liberdade temática, estilística e estrutural que, em alguns casos se manifesta como processo evolutivo e, em outros, como fatal consequência de um período de decadência cultural que se evidencia na criação artística.

O segundo critério de valorização da palavra, o inferior, aparece em épocas em que a cultura entra em crise com a proliferação de sistemas céticos. Estes são, em última instância, ceticismo da palavra, pois segundo Górgias "*não há verdade, e se existisse, não poderia ser conhecida, e embora se pudesse conhecer, não se poderia comunicar*" (Hirschberger: 1988, p. 25). Podemos dizer que o Nominalismo constitui um desses grandes momentos de crise de época (cristianismo medieval) em que as mudanças na linguagem implicam em transformações de natureza perceptiva (estética), cognitiva (epistemológica), atitudinal (ética), sendo que, por sua vez, essas transformações incidem sobre as mudanças sociais. O momento atual que se apresenta como o de maior apogeu da comunicação na história da humanidade tem se mostrado, na verdade, como um período de grande incomunicabilidade e isolamento humano na redoma dos sistemas de informação.

Do ponto de vista epistemológico, duas teorias têm se mostrado antagônicas em suas concepções de verdade, sendo elas: a teoria descritivista, legada por Frege (1848 a 1925) e Russell (1872 a 1970) e; a teoria causal da referência, de Saul Kripke (1940–). Segundo a primeira: nós

selecionamos referentes (objetos ou pessoas) mediante um número de atributos descritivos que servem para especificar e, consequentemente, para individualizar aqueles objetos e pessoas designados. Daí deriva, segundo Norris (2007), a máxima fundamental de Frege segundo a qual 'o significado determina a referência', ou seja, na medida em que os nomes próprios referem alguma coisa, eles o fazem em virtude de nossa compreensão dos critérios descritivos relevantes.

A perspectiva da teoria descritivista, quando aplicada à analise pedagógica, leva a que as referências do texto educativo sejam consideradas únicas e válidas enquanto descrição de um fato historicamente determinado, ou, ainda, como indicação de atributos exclusivos do objeto de estudo invalidando, com isso, novas descobertas, outras abordagens e, leituras possíveis sobre a realidade fática expressa pelas diversas áreas do saber cujos discursos seriam somente o que referem no texto e mais nada, pois desconsideraria os dados contextuais.

Na segunda teoria, ou causal da referência, Kripke sustenta que a referência foi fixada mediante um "batismo" inaugural ou ato de nomear e, desde então, afirmou-se contra e através de todas as mudanças subsequentes em nosso conhecimento de sua natureza, suas características de identificação, suas propriedades físicas, sua constituição microestrutural, e assim por diante. Nomear referências cognitivas implica aceitar que estas constituem indicações singulares e necessárias que indicam um sujeito/objeto histórico que foi assim nomeado e cuja identidade foi fixada – de modo necessário – no memento de sua concepção. As compreensões passadas do mundo fático não invalidam as verdades *a posteriori* do mesmo, de modo que quaisquer compreensões passadas referem uma percepção produzida em determinado momento histórico com suas características. No entanto, novas percepções e descobertas a respeito do mundo cognoscível não o descaracterizam nem invalidam sua existência e as compreensões anteriores sobre ele.

A ciência da linguagem (Linguística) segue seu desenvolvimento na mesma direção positivista de outras ciências no século XIX. O pai da Linguística moderna não vê na linguagem um simples elemento

sincrônico que não possa ser abstraído do sujeito que fala. Tal fato acontece porque este quando registra seu ato locucionário perpetua uma ação linguística incapaz de transmitir a totalidade de sentidos possíveis no presente da elocução ou no futuro quando novas leituras forem realizadas. Essa situação torna-se evidente na ciência mediante a forma como um pesquisador realiza suas diferentes comunicações, já que as mesmas espremem somente recortes do todo conhecido, sendo assim preciso abstrair sentidos ocultos nos textos, por exemplo, como se pode deduzir de análises de expressões perlocucionárias[10]. O sujeito que "fala" (pratica atos locucionários) não possui a totalidade da linguagem e nem sequer de uma língua particular:

> Se pudéssemos abarcar a totalidade das imagens verbais armazenadas em todos os indivíduos, atingiríamos o liame social que constitui a língua. Trata-se de um tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade, um sistema gramatical que existe virtualmente em cada cérebro ou, mais exatamente, nos cérebros dum conjunto de indivíduos, pois a língua não está completa em nenhum, e só na massa ela existe de modo completo (Saussure: 1986, p. 21).

Quando aplicada ao conhecimento da realidade, a verificação que resulta do ato de observar que "a linguagem tem um lado individual e um lado social, sendo impossível conceber um sem o outro e; que a cada instante ela implica, ao mesmo tempo, um sistema estabelecido e uma evolução: ela é uma instituição atual e um produto do passado" (Saussure: 1986, p. 16); não parece ser passível de críticas dada a indução necessária da conclusão. No entanto, a distinção entre língua e fala gera uma controvérsia de natureza filosófica, pois, se "a língua não constitui uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para

[10] Perlocucionário deriva de Perlocutório que é o nome dado "às funções da linguagem que não estão eliciadas diretamente no enunciado, mas que dependem inteiramente da situação da fala ('elogiar, causar prazer, causar medo'). Por exemplo: uma interrogativa pode ter por objetivo não a obtenção de uma informação, mas fazer crer ao interlocutor que ele participa da decisão (falsa interrogativa)" (Dubois: 2001, p. 465).

a atividade de classificação" (Saussure: 1986, p. 22), implica afirmar que a língua constitui um simples registro externo formalizado para efeitos de indexação do que o sujeito pensa.

Todavia, como conceber a língua independentemente da fala sem cair em contradição com a afirmação do próprio Saussure de que "a língua é um tesouro depositado pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade"? Se, de outro lado, "a fala, ao contrário da língua, é um ato individual de vontade e inteligência" (Saussure: 1986, p. 22), estaríamos negando a irremediável necessidade de estruturas que permitam dar sentido ao ato de fala que, por si só, independente da razão, não é inteligível. A vontade de comunicar pode acontecer pelo mutismo ou, pela utilização de outras formas de expressão. Todavia, o próprio autor suíço parece desatar o nó desta questão no seguinte trecho:

> O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo; esse estudo é unicamente psíquico; Outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala, inclusive a fonação é psicofísica. Sem dúvida, esses dois objetos (língua e fala) estão estreitamente ligados e se implicam mutuamente; a língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos; mas esta é necessária para que a língua se estabeleça (Saussure: 1986, p. 27).

No estudo da lógica da linguagem entram os conceitos de verdade e falsidade que têm de dar seu veredito em função de uma objetividade ou subjetividade, mas a função de um texto tem de ser tomada a partir da análise interpretativa que se faz do discurso estudado. A verdade da lógica diz respeito ao cumprimento das regras de funcionamento da língua e, sendo assim, a verdade advinda de um argumento pode não ser compatível com a verdade de um texto, seja acadêmico, filosófico ou literário, embora não se discuta a correção linguística do discurso. Isso pode constatar-se ao nível veritativo da obra artística, do discurso científico e da retórica religiosa.

Cada uma dessas ordens textuais aponta para uma verdade que não a da outra ordem e, a linguagem utilizada, obedece a critérios diferentes, embora o valor artístico de um texto literário não seja definido somente pela forma, já que bem se pode fazer história na forma poética como fizeram Fernão Lopes com a "Crônica de Dom Pedro" e "Crônica de Dom João I"; Gomes Eanes Azurara com a "Crônica dos Feitos de Guiné" e; Rui de Pina com a "Crônica de Dom João II", no período denominado de Crônica Palaciana, nos primórdios da Literatura Portuguesa.

Existe uma lógica da própria lógica que tem de julgar se as diretrizes dadas por esta, não dão espaço a erros dentro do que já está definido. A lógica do "ilógico" (sem explicação aparente), utilizada pela linguagem estética, é aquela que tenta dar corpo às coisas que não têm uma previsibilidade, como as categorias psíquicas e as alterações do percurso "normal" dos grupos sociais e do universo; às coisas que foram alteradas pela violação dos movimentos previsíveis causados pela intervenção irracional do homem, isto é, pela desarmonia como aparece nos transtornos psiquiátricos, desajustes sociais como as guerras, fome ou, ainda, alterações biocosmológicas como secas, furacões, desequilíbrio ambiental etc., e que são objeto de exposição por parte da criação ensaística.

> As erosões constantes quebram, porém, a continuidade destes estratos que demais, noutros pontos, desaparecem sob as formações calcárias. Mas o conjunto pouco se transmuda. A feição ruiniforme destas, casa-se bem à dos outros acidentes. E nos trechos em que elas se estiram, planas, pelo solo, desabrigadas de todo ante a acidez corrosiva dos aguaceiros tempestuosos, crivam-se, escarificadas, de cavidades circulares e acanaladuras fundas, diminutas, mas inúmeras, tangenciando-se em quinas de rebordos cortantes, em pontas e duríssimos estrepes que impossibilitam as marchas. (...) De fato, o clima aí inteiramente subordinado ao *facies* geográfico, viola as leis gerais que o regulam. A partir dos trópicos para o equador a sua caracterização astronômica, pelas latitudes, cede às causas secundárias perturbadoras. Define-se, anormalmente, pelas longitudes. (...) Não havia homem válido. Aqueles mesmos que carregavam

> os companheiros sucumbidos claudicavam, a cada passo, com os pés sangrando, varados de espinhos e cortados pelas pedras (Cunha: 2000. pp. 28/72/239).

O conhecimento da natureza humana que a arte nos revela, em certos contextos é avaliado como grotesco, surreal, fantasia etc. Todavia, os relatos que pareciam absurdos como representar um romance homossexual a três (*Satiricon*), descrição de práticas zoofílicas (*O asno de ouro*), exposição de relações incestuosas (Édipo) têm a conotação de ilógico. No entanto, o avanço da sociedade na aquisição de novos níveis de consciência levou ao entendimento dos discursos artísticos como fatores de conhecimento do universo humano, como expresso no trecho a seguir em que a ficção se confunde com a realidade:

> Aleixo estava satisfeito com a vida que ia levando naquele céu aberto da corveta, querido, estimado por todos, invejado por meia dúzia. Nada lhe faltava, absolutamente nada. Era mesmo uma espécie de principezinho entre os camaradas, o "menino bonito" dos oficiais, que o chamavam de "boy". Habituando-se depressa àquela existência erradia, foi perdendo o acanhamento, a primitiva timidez, e quem o visse agora. (...) Essa metamorfose rápida e sem transição perceptível foi obra de Bom-Crioulo, cujos conselhos triunfaram sem esforço no ânimo do grumete, abrindo-lhe na alma ingênua de criançola o desejo de conquistar simpatias, de atrair sobre a sua pessoa a atenção de todos. (...) De resto, o negro não lhe fazia mais falta. (...) – Podia encontrar um homem de posição, de dinheiro: já agora estava costumado "àquilo"... (...) estava sacrificando a saúde, o corpo, a mocidade... Ora, não valia a pena! (...) Estava aborrecido, muito aborrecido: precisava mudar de vida (Caminha: s.d., pp. 43/4 e 90/1).

A lógica das operações racionais tem dois elementos. O primeiro é subjetivo haja vista que, aquilo que é lógico e normal para uma pessoa, não o é para outra, como acontece com pessoas de culturas e religiões diferentes. Do ponto de vista religioso é fácil perceber as diferenças de atitude assumidas diante do binômio vida/morte na perspectiva, por exemplo, dos cristãos e dos muçulmanos. A vivência política coloca o sujeito diante de uma exigência: ou governa, ou então cuida da moral.

Diante da incompatibilidade entre política e moral que descrevera Maquiavel (1469 a 1527), Montaigne (1533 a 1592) tentara, sem êxito, juntar as duas atividades como sendo algo não somente bom, mas também possível; Karl Jaspers (1883 a 1969) para encontrar uma saída a esse engodo, diferencia a política profissional da política filosófica que, esta sim, poderia ser guiada pela moral.

O segundo dos elementos da lógica das operações racionais é objetivo e constitui o reconhecimento ou objetivação por parte de toda a sociedade de determinados padrões de comportamento. Desta forma poderíamos desdobrar a lógica aplicando-a a cada coisa, cada ciência, cada comportamento; mas, ao final, teremos de dizer que a lógica é um processo epistêmico encarregado de manter inalteradas as definições arbitrárias de verdade e falsidade, e propor a correção ou incorreção do que é "lógico" (harmônico) ou "ilógico" (desarmônico), como na noção de estética do belo e do feio.

Os diferentes conjuntos sociais possuem formas de expressão próprias que adquirem valores específicos conforme os campos de atuação em que estão inseridas as diversas comunidades. A linguagem técnica segue um padrão lógico (normativo) de significação, diversamente das formas de expressão artística caracterizadas pela pluralidade de sentidos que, por vezes, chega a beirar a arbitrariedade nos processos de significação atribuídos aos textos por parte dos leitores e, da crítica, de modo particular. O desenvolvimento da hermenêutica, como mecanismo que dá suporte à epistemologia aplicada às diferentes áreas do conhecimento, ajuda a criar estruturas que fornecem padrões de decodificação e ressignificação dos discursos científicos estabelecendo o equilíbrio entre a unidirecionalidade semântica e a arbitrariedade da licença interpretativa total.

> Um grau avançado de civilização favorece o desenvolvimento de certas línguas especiais (língua jurídica, terminologia científica etc.). Isto nos leva a um outro ponto que são as relações da língua com instituições de toda espécie: a igreja, a escola etc. Estas, por sua vez, estão intimamente ligadas ao desenvolvimento literário de uma língua. Deve-se examinar as relações recíprocas entre a língua literária e língua corrente;

> pois toda língua literária, produto da cultura, acaba por separar sua esfera e existência da esfera natural, a da língua falada (Saussure: 1986, p. 30).

Quando Saussure, no trecho acima, afirma que a língua literária separa sua esfera e existência da esfera natural que é a língua falada ajuda a entender a nossa percepção do processo cognitivo como sendo um fenômeno complexo que supera a condição sincrônica das práticas sociais de produção de conhecimentos. Outro foco de análise nos mostra que a dinâmica de saberes do senso comum, na sua tensão natural com o saber técnico e científico, que fixa as estruturas da linguagem especializada permitindo que esta adquira estabilidade e permanência constitui instrumento colocado a serviço da produção de saberes positivados.

Saberes positivados se dão mediante recurso ao diálogo que expõe uma condição discursiva padrão, por intermédio do emprego de uma formalização linguística estandardizada. Todavia, a fala espontânea assume a condição de conceito universal e as estruturas gramaticalizadas adquirem o caráter ambivalente de unicidade e pluralidade semântica. Desta forma, as referências usadas nos discursos da ciência confirmam que os nomes (conceitos) são "pistas ou indícios da verdade ou suscetíveis de descobertas futuras. Ou seja, o seu uso em qualquer época sempre pode (tanto agora quanto no passado) basear-se em conhecimento limitado ou parcial daquilo que – cientificamente falando – constitui exatamente a espécie em questão" (Norris: 2007, p. 62). Isto é, os elementos usados na produção de saberes necessariamente abrangem campos cognitivos diversos e, por isso, reafirma a sentença segundo a qual toda construção de conhecimentos se alicerça em outras epistemes.

As formas de expressão verbal no seu uso espontâneo, no contexto social, servem como instrumento de aprovação ou rejeição, aceitação ou negação do "outro": Uma análise na perspectiva da sociolinguística ajuda a desvendar os fatos sociais de diversa natureza. Porém, enquanto ação epistemológica, é a literatura um dos níveis de conhecimento que se apropriando dos fenômenos sociais apreendidos da realidade pode ajudar a entender o passado, mostrar o estado atual da sociedade, e antecipar as consequências necessárias que surgirão no futuro como resultado,

ora de uma determinação causal, ora da livre escolha dos sujeitos. Os progressos ou a depauperação nos níveis de consciência do homem têm seu reflexo, hoje, em situações como: o suicídio, delinquência, violência, racismo, consumo de drogas, desarticulação das instituições sociais, perda da identidade dos sujeitos etc., e que estão na base de fenômenos sociais anteriores abordados em diversos momentos e de formas variadas pelo processo civilizatório.

As consequências das ações daqueles que não conseguem adaptar-se aos padrões de comportamento social quase sempre se manifestam na marginalização dos diferentes grupos, sendo que o isolamento termina por alcançar todos os níveis da sociedade através dos mecanismos de interdição de que fala Michel Foucault ao longo do conjunto de sua obra. A linguagem artística é uma das mais importantes manifestações da harmonia ou desarmonia, do modo como o homem está vivendo consigo e com os outros, como pode verificar-se nos diversos tipos de romance e sua expressão do "ser" conforme mostra Milan Kundera na sua obra *A arte do Romance*:

> (...) todos os grandes temas existenciais que Heidegger analisa em *Ser e Tempo*, julgando-os abandonados por toda a filosofia europeia anterior, foram desvendados, mostrados, esclarecidos por quatro séculos de romance (quatro séculos de reencarnação europeia do romance). Um por um, o romance descobriu, à sua própria maneira, por sua própria lógica, os diferentes aspectos da existência: com os contemporâneos de Cervantes, ele se pergunta o que é a aventura; com Samuel Richardson, começa a examinar "o que se passa no interior", a desvendar a vida secreta dos sentimentos; com Balzac, descobre o enraizamento do homem na história; com Tolstói, inclina-se sobre a intervenção do irracional nas decisões e no comportamento humano. Ele sonda o tempo: o inapreensível momento passado com Marcel Proust; o inapreensível momento presente com James Joyce. Interroga, com Thomas Mann, o papel dos mitos que, vindos do fundo dos tempos, teleguiam nossos passos. (Kundera: 1988, p. 10/11).

Os diferentes temas existenciais abordados pelo romance, o conhecimento da própria estrutura do ser humano, como expresso na citação kunderiana acima, surgem dentro de um contexto de relações dialógicas em que os agentes dos discursos se encontram diante de fatos e ideias. Cada indivíduo e grupo social tem uma maneira particular de compreender e manifestar sua percepção do mundo, pois: "Nada existe de coletivo na fala; suas manifestações são individuais e momentâneas. No caso não há mais do que a soma de casos particulares" (Saussure: 1986, p. 28). No entanto, essa individualidade da fala a que se refere Saussure não é absoluta, já que segundo Copi (1981), do ponto de vista da Lógica formal, o relacionamento dos homens exige um acordo na significação das palavras usadas, pois segundo o contexto, uma palavra pode expressar aprovação ou desaprovação, ou pode ser mais ou menos neutra. Como, segundo Saussure (1986), a língua é um sistema que somente conhece sua ordem interna e o fato interno à língua é tudo quanto concerne ao sistema e às regras, é preciso que a epistemologia, juntamente com a hermenêutica e a lógica, contribua com o processo de entendimento da comunicação dos atos cognitivos.

Todo discurso, quer queira quer não, desempenha funções cognitivas, e esse fato se reflete nas convicções que tanto os agentes quanto os destinatários de textos assumem nos contextos sociais em que estão inseridos. As convicções são as certezas que os indivíduos têm sobre a veracidade ou falsidade dos fatos que se lhes apresentam. Como consequência das nossas convicções, nós assumimos atitudes de aprovação ou desaprovação do agir alheio. Nossa aceitação ou rejeição tem uma carga de conteúdo moral que é apreendida no convívio social, independentemente de o sujeito estar ciente ou não do certo e do errado que ele estiver com relação a suas formas de valorizar os fatos e convicções dos outros.

Não há sociedades neutras do ponto de vista político, religioso, econômico, cultural etc.; e, entrando no campo da comunicação linguística, seja qual for sua finalidade, deparamo-nos com o fato da argumentação e contra-argumentação em que a eloquência joga um papel fundamental na tarefa de fazer o outro abdicar das próprias ideias. Frequentemente é constatado que a força da expressão utilizada em diversos níveis discur-

sivos consegue mostrar um determinado conteúdo como verdadeiro sem que haja confirmação do valor epistêmico da informação apresentada.

A aceitação e validação do processo discursivo, via de regra, passa pela construção de argumentos que linguisticamente têm uma estrutura perfeita e sua lógica externa é coerente, isto é, a maneira como são expressos é tão bem elaborada que conseguem se apresentar como verdadeiros, porém, a lógica interna é falsa, pois não há correspondência entre o exposto e o fato real. Esse fenômeno acontece, com frequência, nos campos literário, técnico e científico quando se julga o valor de um discurso pela densidade linguística (narrativa pesada) ou por sua leveza discursiva.

O texto escrito exige que se conheça minimamente o padrão da língua e da cultura de um povo para conseguir o efeito desejado na comunicação. A fixação da fala que representa os diversos fatos e fenômenos pede do autor habilidade para encontrar as palavras adequadas a ser usadas em cada contexto específico, pois há termos que pela sua história social transmitem todo um conteúdo emocional que pode distorcer a razão e a objetividade, e é nesse sentido que Copi (1981) sugere que no lugar dessas palavras sejam utilizados sinônimos que aos ouvidos de quem escuta soem mais frios e desapaixonados, isso sem descaracterizar os objetivos dos discursos específicos. Um sujeito pode reagir de modos diversos segundo o tipo de palavras empregadas no discurso, sendo que esse fato nos leva à percepção de que a linguagem emotiva e a informativa não disputam níveis de importância, pois cada uma delas dentro de suas finalidades cumpre funções próprias que ajudarão a determinar o efeito que um ato comunicativo produz no destinatário da informação.

> É difícil discutir a respeito de senso comum. Existe, de fato, uma tradição muito respeitável, [que] considera uma distorção vulgar a "concepção instrumental" da língua como "essencialmente" um meio de comunicação, ou como meio para atingir determinados fins. A língua, argumenta-se, é "essencialmente" um sistema de expressão do pensamento. Concordo basicamente com esta concepção. Suspeito, no entanto, que pouca coisa está em jogo aqui, dado o conceito de "comunicação"

> de Searle, que inclui comunicação consigo próprio, isto é pensar com palavras. Estou certo que nós pensamos também sem palavras – pelo menos assim parece indicar a introspecção (Chomsky: 1980, p. 48).

Chomsky (1928 –) no seu embate com o empirismo e, de modo particular, com John Searle (1932 –), concorda com o fato de que "a linguagem é o sistema comunicativo por excelência, e [que] é 'estranho e excêntrico' insistir no estudo da estrutura da linguagem separando-a de sua função comunicativa (...). Mas comunicação é apenas uma função da linguagem, não sendo, de forma alguma, uma função essencial" (Chomsky: 1980, pp. 47/57). O posicionamento chomskiano sobre a natureza da linguagem envolvendo componentes importantes como a comunicação, em que esta não constitui a essência da mesma, ajuda a entender o sentido de nossa afirmação segundo a qual o processo de transmissão de saberes não é somente formalidade metodológica e linguística, mas que também possui outros elementos inerentes a sua estrutura como são, por exemplo, os componentes de ordem epistêmica.

> O espírito tem um poder cognitivo inato que fornece os princípios e as concepções constitutivos de nosso conhecimento quando devidamente estimulado pelos sentidos. Mas as coisas sensíveis em si não são conhecidas e entendidas, nem através da paixão ou da fantasia dos sentidos, nem através de algo meramente exterior e fortuito, mas através de ideias inteligíveis produzidas pelo próprio espírito, isto é, por algo que lhe é natural e interior (Chomsky: 1980, p. 11).

Chomsky (1980, p. 16) defende a ideia de que antes da produção do fenômeno exterior, que é a língua, existem estruturas cerebrais que definem a "capacidade de linguagem". Esta perspectiva o coloca em oposição à argumentação de que: "A dependência da língua no tocante à forma escrita leva a que se permita tudo relativamente à escrita como se o signo gráfico fosse a norma. [Quando] o que fixa a pronúncia de uma palavra não é sua ortografia, mas sua história" (Saussure: 1986, p. 40). Para Chomsky não são os signos exteriores utilizados nas diversas línguas os que definem a essência da linguagem, mas elementos constitutivos da mente humana.

Desse modo, se não é a língua a que determina o conhecimento, e a finalidade da mesma não é a comunicação segundo a ideia de "sentido e referência"; pode-se aplicar, por extensão, a mesma noção ao fenômeno artístico e científico, no sentido de que não é uma informação particular, nem uma estrutura formal específica a que definirá a natureza da enunciação de dado fenômeno, já que este se exprime numa linguagem que expressa e comunica, porém, não é o momento histórico que, como na linguagem, define a essência do fato artístico ou científico: estes preexistem às interpretações dos leitores, às formalidades do texto, e somente se concretiza como possibilidade de vir a ser no cérebro de um autor ou sujeito capaz de articular o pensamento em formas que se lhe dão como possibilidades da inteligência humana.

Para Chomsky "uma compreensão da natureza de um organismo é pré-requisito para o estudo do comportamento (...) [sendo que] um organismo atinge determinado estágio atreves da maturação e da experiência" (Chomsky: 1980, p. 18). A referência anterior remete-nos ao fato de que na linguagem usada no dia-a-dia, utilizam-se uma série de termos que, isolados de um contexto determinado, não passariam de simples palavras carentes de significado completo; mas que, quando usados dentro de um diálogo que exige uma reação do outro exercem, eles sós, a função de uma oração. É o caso de termos indexicais como "isto" que numa sequência pode ter a significação de "traga-me o martelo"; "ali" que poderia significar "deixa as caixas no canto da sala"; número que indica série; "quarto" poderia ser "pode entrar o quarto da lista"; e assim outros termos que indicam cor, tamanho, espécie, forma.

Essas palavras "indexicais" fora de um contexto determinado têm uma significação abstrata e explicativa; no entanto, na descrição a palavra xis designa xis objeto como: "a maior" poderia estar solicitando "a chave de fenda maior". Se empregarmos o termo "ali" nos referindo a uma caixa de ferramentas, para alguém me trazer uma delas, o termo confunde o interlocutor, pela uniformidade da aparência que representa esta palavra quando não se diz a palavra do objeto desejado ou quando nos defrontamos com estes termos na escrita e na imprensa, pois seu emprego não nos é tão claro (Cf. Wittgenstein: 1991, p. 27/8).

Podemos dizer que as frases abreviadas têm o mesmo sentido que as não abreviadas para a pessoa que se encontra no contexto da palavra, ora, para uma pessoa que não tem o treinamento nem o conhecimento, ou está fora do diálogo, a frase abreviada e a não abreviada podem ter sentidos totalmente diferentes, fato que nos conduz a pensar na interconexão de saberes na produção epistêmica. O conhecimento da história, da geografia, da política etc., torna-se fundamental para a compreensão epistemológica de uma dada referência, sem precisar cair em processos de interpretação que apelam para uma total liberdade hermenêutica em que, como para Protágoras, "uma coisa é para mim como me parece a mim, para ti, como te parece a ti" (Hirschberger: 1988, p. 25), e que não ultrapassa o nível de uma compreensão subjetiva e superficial da obra, desprezando o potencial cognitivo que ela nos traz. O processo educativo tem entre seus alicerces a epistemologia, porém, ele não é só transmissão de conhecimento e por isso não dispensa o estudo de outros componentes de sua estrutura.

Toda "ação comunicativa" – pegando emprestado este termo de Habermas – é um ato linguístico e não necessariamente um ato de fala, embora este seja uma forma de ação comunicativa. Os atos linguísticos não têm necessariamente a objetividade dos atos não-linguísticos e, por isso, deparamo-nos com uma realidade que não é tão evidente quanto parece. O que convencionamos em chamar "verdade", não é um valor absoluto em si; pois, a definição segundo a qual verdade é a adequação da razão ao real não tem mais relevância. Isso porque toda adequação exige maiores ou menores níveis de subjetividade, daí ser melhor definir a verdade como uma convenção criada por vários indivíduos ou grupos, os quais em determinado contexto sócio-histórico atribuíram-se (e se atribuem) o direito de impor os critérios para definir o que é "falso" e o que é "verdadeiro".

Se aceitarmos que há diversos graus de relatividade naquilo que se convenciona em chamar de verdade, teremos de criar mecanismos que nos permitam identificar o fundo comum dos atos de expressão segundo os diversos "*topoin*" e "*cronos*" presentes nos discursos de quaisquer naturezas. Sabe-se que as formas de comunicar nunca são unívocas

e unidirecionais, mas, pelo contrário, são pluridirecionais e multívocas. Os fenômenos interpretativos nunca são fechados definitivamente, pois é necessário que permaneçam abertas as possibilidades de surgimento de percepções que não se esgotam na visão de um indivíduo ou de grupos de dados momentos históricos.

Não existem fatos meramente verdadeiros ou falsos, o que existem são posturas convencionais que dizem o que deve ser aceito, ou rejeitado pela sociedade: "Quando digo 'quem vi ontem foi João Pedro', a significação indispensável de João Pedro é simplesmente um objeto individual da consciência (normalmente, é um homem, embora possa ser um cachorro ou um boneco) o qual se convencionou designar com esse nome" (Pierce: 2003, p. 147). Os atos comunicativos são depositários de uma força que está implícita na linguagem e que carrega em si inúmeras possibilidades de ordenar e direcionar o agir dos agentes da comunicação.

Não existe autonomia na linguagem no sentido de intencionalidade e, neste caso, Chomsky (1980) ao afirmar que a linguagem independe de qualquer ato de vontade e intencionalidade, opõe-se à teoria de John Searle quando afirma que: "uma intenção é uma entidade abstrata que pode ser mais ou menos imperfeitamente apreendida por falantes individuais. Todavia, provar que um falante pode não ter apreendido a intenção ou apreendeu-a apenas imperfeitamente não prova que a intenção não determina a extensão" (Searle: 1995, p. 281). Referimo-nos à autonomia da linguagem no sentido de que ela é depositária de inúmeras possibilidades hermenêuticas, mas, que mesmo assim, precisa da capacidade de cognição tanto do emissor quanto do receptor para desvendar os sentidos que emanam do mundo e que são expressos pela linguagem.

O desenvolvimento dos níveis epistêmicos, ao longo dos séculos, foi deixando evidente que os conceitos de autonomia linguística e hermenêutica foram se tornando relativos, o que se manifesta na linguagem que usamos; na religião que praticamos; na política que defendemos; nos conhecimentos que adquirimos como fruto de imposições sociais; nos conceitos de belo/feio e de bem/mal, que igualmente serão relativos como veremos ao confrontar posições e ângulos de visão diferentes. O

autor de uma teoria científica, filosófica ou estética não é consciente de todas as possibilidades que seu texto carrega em si; quando muito pode prever algumas e até pensar que sejam muitas, porém a totalidade de potencialidades hermenêuticas não se esgota na singularidade e criatividade de cada leitor/intérprete.

Uma obra tem tantas possibilidades interpretativas quantos leitores houver, mas o que poderia ser uma força conteudal irrestrita, torna-se ao mesmo tempo uma limitante na objetividade semântica, isto porque muitos sentidos atribuídos a uma obra terminam esvaziando a mesma de um sentido de essencialidade. Faz-se necessário criar determinantes que evitem a dispersão do caráter do discurso original de uma obra, para que ela continue informando sem perder a sua natureza instrutiva. Nessa tarefa a Hermenêutica desempenha um papel fundamental, como instrumento-guia do conhecimento, juntamente com a Epistemologia.

A análise de fatos expressos numa obra técnica e científica torna necessário evitar excessivo liberalismo na interpretação, como costuma acontecer em textos artísticos, para não atribuir ao autor algo que não quis dizer, pois, a final, referências como: "O velho pardieiro dos Bragança, o sóbrio casarão, em que, durante quase um século, a monarquia fez reclamo de suas pratas, imobilizava-se lugubremente, ermo e fechado àquela hora" (Caminha: s.d., p. 68), não necessariamente expressam uma intencionalidade por parte do autor de criticar um fato histórico ou, de simplesmente, referir que a monarquia fez como: "a monarquia fez", isto é, reproduzir fatos do passado com o olhar de um historiador singular.

Os níveis de saber estético, filosófico e científico utilizam métodos e estratégias comunicativas que lhes são inerentes, e embora pareçam divergentes terminam por convergir na sua finalidade comunicativa que é desvendar o mundo real. A obra de arte permite dizer aquilo que de outra forma não seria possível informar e; sendo assim, o saber que o discurso estético apresenta não é a verdade das ciências normativas, porém precisa de elementos que deem credibilidade à obra de arte e, nesse ponto, converge a utilização da história, da psicologia, da política, da geografia etc., como elementos credibilizadores: "Lá estava bem defronte,

por bombordo, o Pão de Açúcar (...); e mais longe, para o sul – termo final de uma espécie de cordilheira primitiva e bronca – o cocuruto da Gávea, cinzento, dominando o mar...” (Caminha: s.d., p. 59).

A estética utiliza-se de uma dupla estratégia no cumprimento de suas funções: uma oculta que faz passar desapercebidas realidades que sem esta roupagem não seriam aceitas em certos contextos sociais; a segunda estratégia permite facilitar o acesso a certas mensagens que sem um elemento cativante não despertariam o interesse do receptor. Porém, para não ficar só na aparência, é preciso tirar as roupagens próprias do discurso estético, salvo nos casos em que o leitor busca extasiar-se com a expressão sensível da forma.

Aquilo que a convenção define como “belo”, em si, comunica as possibilidades de partilha de uma interioridade que não determina nem verdade nem falsidade de um discurso, mas torna dizível a vivência de experiências que ultrapassam os fatos positivos e os argumentos de razão. Os elementos que coloquialmente seriam chamados de feios, na arte são incorporados com o mesmo estatuto estético, não pela “beleza” formal ou falta da mesma, mas por sua capacidade de dizer o que de outra forma não se poderia informar, isto é, transmitir os saberes socialmente constituídos, processo que faz parte da chamada epistemologia estética.

Os discursos de diferente natureza apresentam-se sob uma roupagem de democracia que esconde uma espécie de temor: “Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso” (Foucault: 1996. p. 50). O chamado discurso-tabu caracteriza-se pela marginalidade e indizibilidade dos acontecimentos que revelam a natureza humana. Isso se pode constatar no fato de que há na nossa sociedade “uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso” (Foucault: 1996, p. 50).

A descontinuidade da tradição, expressa em narrativas de diversa ordem, costuma suscitar sentimentos de perigo em setores da sociedade que controlam as ordens discursivas, mesmo que as ações descritas sejam tidas como simples manifestações ficcionais. A não acomodação à discursividade oficial desencadeia o efeito interditório de textos que, por ser tidos como transgressores, são jogados no campo do inaceitável, refutando seu valor epistemológico.

A respeito das interdições que atingem os discursos sobre sexualidade, religião e política, Michel Foucault (1926 a 1984) entende que seria difícil empreender um estudo sem analisar ao mesmo tempo os conjuntos dos discursos literários, religiosos ou éticos, biológicos, médicos e jurídicos, nos quais se trata da sexualidade. As mesmas temáticas quando abordadas na perspectiva de ciências diferentes apresentam construções discursivas que nem sempre são convergentes: "As interdições não têm a mesma forma e não interferem do mesmo modo no discurso literário e no da medicina, no da psiquiatria e no da direção de consciência. E, inversamente, essas diferentes regularidades discursivas não reforçam, não contornam ou não deslocam os interditos da mesma maneira" (Foucault: 1996, p. 67).

Servindo-nos do exemplo de *Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha, pode-se perceber como existe maior liberdade no texto literário, embora não seja imune aos interditos da sociedade, para abordar temáticas como a sexualidade, que em outros domínios discursivos assume um caráter ora de patologia ora de crime ou pecado; resumindo-se, na maioria dos casos, a uma descrição de "perversidades" e não a uma leitura na perspectiva de fatos simplesmente humanos.

A mesma linguagem que serve para criar discursos que fundamentam os campos de interdição serve, em outra perspectiva, para mostrar como os elementos históricos, biológicos e sociais, constituem os eixos da evolução do pensamento humano e sua fixação como estrutura (não como instinto), que coincide com o nascimento do pensamento simbólico, pois a linguagem humana é substitutiva, quer dizer: na mente põe símbolos no lugar que deveria ser ocupado pelas coisas, poder-se-ia

dizer que no ato de aprender, o homem apreende as essências icônicas e as transpõe do lugar natural onde se encontram para sua mente como se fosse uma fotografia:

> (...) era o retrato de Aleixo, uma fotografia de baixo preço. Representava o grumete em uniforme azul, perfilado, teso, com um sorriso pulha descerrando-lhe os lábios (...) Achava-o muito parecido com o original, oh! mesmo muito... (...) como é que se podia, num momento, copiar assim as feições de uma criatura! Era ele, exatamente o Aleixo! (Caminha: s.d., pp. 138/9).

Com o jogo de símbolos, o sujeito acompanha o desenvolvimento da personalidade; entendemos assim por que a personalidade e a linguagem são dois elementos não só biológicos, mas também históricos e sociais. A análise da personalidade dos sujeitos descritos nos diversos tipos de discursos ajuda-nos a compreender melhor a relação que esta tem com a linguagem já que: "(...) os critérios que norteiam a apreciação da produção de quaisquer formas do espírito não devem ser impostas de fora, mas é indispensável que derivemos estes critérios das leis básicas que determinam suas formações. Nenhuma premissa metafísica por sólida que pareça pode eximir-nos do início puramente imanente" (Cf. Cassirer: 2001, p. 173). Isto é, qualquer tipo de conceito, por abstrato que seja tem, necessariamente, de se apoiar em categorias tangíveis.

Essa posição de Cassirer (1874 a 1945) supera as limitações de uma concepção meramente empirista, racionalista, idealista, materialista ou fenomenológica já que não é somente uma base biológica, sensitiva ou sistêmico-consensual o que fundamenta a existência de um campo mental; mas, esses elementos são componentes de um todo que independe de um sujeito e não podem funcionar autonomamente. Por esse motivo é preciso entender e aplicar a noção de espírito de Buber à mesma categoria desenvolvida por Cassirer.

Se no caso de Martin Buber (1878 a 1965) o espírito encontra-se na "relação" e não em um "Eu" ou, um "Tu" independentes: "O espírito não está no Eu, mas entre o Eu e o Tu" (Buber: 1974, p. 46); em Cassirer há leis que são derivadas dos critérios de produção espiritual e tais

critérios partem da condição necessária de existência de uma "plataforma física" que vai adquirindo níveis de maturação que, como em Heidegger corresponderia à passagem da ordem do "Ente", para a categoria do "Ser" pelo processo de aquisição da consciência e; não como a noção platônica do mundo das ideias, muito embora não possamos ler o fundador da "Academia" sem fazer uma interpretação do que seria para ele esse mundo das ideias: se algo absoluto – noção que não compartilhamos – ou uma metáfora que representaria o campo da produção cerebral – ideia que nos é mais grata. Em qualquer hipótese, a rigorização da linguagem e as possibilidades cognitivas dadas no decorrer dos séculos permitem que filósofos como Rousseau, Heidegger, Buber e o próprio Cassirer, possam esclarecer as metáforas necessárias de outros períodos e não criar subterfúgios para o discurso, mas, antes, fazer da epistemologia uma atividade reveladora e não mascaradora.

O mundo como categoria nocional é criado a cada instante, o que implica em afirmar que cada forma nova representa uma nova "construção" do mundo, que se realiza de acordo com padrões específicos, válidos apenas para ela.

> O enfoque dogmático cria rígidas segmentações do Ser, dividindo-o, por exemplo, em uma realidade "interior" e "exterior", "psíquica" e "física", em um mundo das "coisas" e das "representações" eliminando, assim, as diferenças internas de espontaneidade espiritual com alguns conceitos gerais de "essência" do mundo. A crítica do conhecimento mostra que a oposição "sujeito" *versus* "objeto", "Eu" *versus* "mundo" não pode ser simplesmente aceita pelo conhecimento; ao invés, é a partir dos pressupostos deste que a referida antítese deverá ser fundamentada e revestida de significado (Cassirer: 2001, p. 174).

O homem sabe que pertence à ordem entitativa e naturalmente inclina-se para a realidade coisificada. O conhecido dualismo cartesiano que é também platônico, estoico e cristão, constitui uma luta incessante do homem racional por definir sua identidade; somente que a segmentação do homem a que se refere Cassirer não é privilégio da filosofia, mas quando se olha o panorama científico e estético percebe-se que os

elementos "essência do mundo" e o "dualismo psicofísico", estão profundamente arraigados na esfera da produção de discursos técnicos e textos artísticos mantendo as segmentações: "interior *versus* exterior" e "coisa *versus* representação" presentes nas diversas manifestações da história literária. A rigorização da palavra no contexto literário tem permitido a mudança da estética como decorrência de uma linguagem que vem evoluindo a partir da conscientização do agente da escrita de que é sujeito epistêmico ativo que, conforme Buber (1974, p. 11), embora só possa atualizar a forma que vem a seu encontro, a contempla no brilho fulgurante do face-a-face, mais resplandecente que toda clareza do mundo empírico.

> Eis a eterna origem da arte: uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se uma obra por meio dele. Ela não é um produto de seu espírito, mas uma aparição que se lhe apresenta exigindo dele um poder eficaz. Trata-se de um ato essencial do homem: se ele a realiza, proferindo de todo o seu ser a palavra princípio Eu-Tu à forma que lhe aparece, aí então brota a força eficaz e a obra surge (Buber: 1974, p. 11).

A análise da expressão artística como manifestação de conhecimentos corre o perigo de não alcançar seu objetivo se, em lugar de aprofundar livremente nas diversas leis e formas de expressão, ela tomar como ponto de partida determinadas suposições dogmáticas acerca da relação entre "arquétipo" e "cópia", "realidade" e "aparência", entre mundo "interior" e "exterior". Esse fenômeno pode encontrar-se em manifestações artísticas que saem do âmbito estético, tornando-se ideologia doutrinária de saberes e ações institucionalizadas: o cinema apologético, a música gospel e vertentes da literatura hagiográfica são manifestações que revelam claramente suposições dogmáticas na exposição de noções como vida, verdade, liberdade, amor etc., vinculados diretamente à relação arquétipo e cópia; realidade e aparência; interior e exterior.

O conteúdo e a expressão da linguagem não subsistem como algo autônomo, mas um se complementa através do outro, só se tornam o que são na sua interpretação recíproca. A linguagem nasce, como um todo, de uma síntese e através desta, todas suas partes se mantêm unidas, da

expressão sensível mais elementar à mais elevada expressão do espírito. Não só a linguagem verbal, mas até mesmo a mais simples expressão mímica de um acontecer íntimo mostra este entrelaçamento indissolúvel: "– Anda pr'aí, grita, se és capaz! Grita, safado, sem-vergonha... mal-agradecido! Sua voz tomava uma inflexão voluptuosa e terrível ao mesmo tempo; a palavra saía-lhe gaguejada, estuporada e trêmula" (Caminha: s.d., p. 184).

A psicologia da linguagem tem associado o problema da linguagem aos impactos dos movimentos da expressão: "Os olhos do negro tinham uma expressão feroz e amargurada, muito rubros, cruzando-se, às vezes, num estrabismo nervoso de alucinado" (Caminha: s.d., p. 185). Para o pensamento sensualista, o estado imutável e rígido da consciência constitui o dado primeiro: os processos da consciência são reduzidos a uma combinação de estados. Esses estados são descritos por Buber (1974) como carentes de presença quando não existe um "Tu" em pessoa, sendo que o "Eu" quando está cercado por uma multiplicidade de "conteúdos" vive no passado.

> A relação com o TU é imediata. Entre o EU e o TU não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre EU e o TU não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade (Buber: 1974, p. 13).

O pensamento sensualista exposto pela psicologia da linguagem, e a noção buberiana de espírito, como relação, apresentam diferenças substanciais já que, o primeiro, parte da consciência como combinação de estados do sujeito enquanto, a segunda, ao se referir à consciência pressupõe o entendimento de espírito como algo que está fora dos sujeitos e que estes constituem quando entram em relação. Para a compreensão do universo intelectivo a perspectiva buberiana representa a superação da ideia de espírito associada, na cultura ocidental, a categorias religiosas. O conceito desenvolvido pelo filósofo judeu permite que ao se falar de

espírito em diversos contextos se pense em relação, e as referências à consciência transcendam o nível de subjetividade psicológica.

O movimento e o seu sentimento são considerados fatores fundamentais na estruturação da consciência em si, significa reconhecer que a "realidade" psíquica consiste em processos e transformações. Assim também "o movimento mímico é a unidade do 'interior' e do 'exterior', do 'espiritual' e do 'físico', na medida em que aquilo que ele é de modo direto e sensível significa e expressa algo diferente que, não obstante, nele se encontra presente" (Cassirer: 2001, p. 176). Rousseau antecipa, com relação aos processos da linguagem, ideia semelhante à desenvolvida por Cassirer:

> Inclino-me, por isso, a pensar que, se sempre conhecêssemos tão só necessidades físicas, bem poderíamos jamais ter falado e entender-nos-íamos apenas pela linguagem dos gestos [Não está provado que a função da linguagem, tal como ela se manifesta quando falamos, seja inteiramente natural (...) os homens poderiam também haver escolhido o gesto e empregar imagens visuais em lugar de imagens acústicas (Saussure: 1989, p. 17)]. Parece que a invenção da arte de comunicar nossas ideias depende menos dos órgãos que nos servem para tal comunicação do que de uma faculdade própria do homem, que o faz empregar seus órgãos com esse fim e que, casso lhe faltassem, o faria empregar outros órgãos com o mesmo fim (Rousseau: 1999, p. 262/3).

Em decorrência de uma vinculação que pode ser descrita do ponto de vista fisiológico, toda excitação interior se expressa originariamente em um movimento físico e, a evolução posterior consiste apenas em uma diferenciação cada vez mais rigorosa destas relações de causa e efeito, na medida em que determinadas emoções correspondem de maneira cada vez mais precisa a determinados movimentos (Cf. Cassirer: 2001, p. 177). Rousseau descrevera em detalhes mais diretos o processo de formação das línguas ao dizer: "os sons simples saem naturalmente da garganta, permanecendo a boca, naturalmente, mais ou menos aberta. Mas as modificações da língua e do palato, que fazem a articulação, exigem atenção e exercício; não as conseguimos sem desejar fazê-las

(...) em todas as línguas, as exclamações mais vivas são inarticuladas" (Rousseau: 1999, p. 269).

Um estímulo exterior passa da sensibilidade para a motricidade, mas esta, ao que parece se mantém restrita à esfera dos simples reflexos mecânicos, sem que nela se manifeste alguma "espontaneidade" superior do espírito como ilustrado no trecho a seguir: "garganteou um – **oh**! rouco, abafado, comprimido (...) Pensavas que era só meter-te com a portuguesa, **hein**[11]?" (Caminha: s.d., pp. 183/4). Não obstante, este reflexo já é o primeiro sinal indicativo de uma atividade na qual começa a estruturar-se uma nova forma de consciência concreta do Eu e do objeto.

A pergunta se a linguagem é um dado "físico" ou um "nome", não diz respeito à gênese da linguagem e sim a seu conteúdo de verdade e realidade. A tarefa da Epistemologia é refletir e reproduzir a essência das coisas, enquanto à linguagem cabe refletir e reproduzir a essência do conhecimento. A forma de expressão usada pelo homem reflete o mundo mediante a linguagem que manifesta o que dele o ser humano conhece. Assim como a visão e a audição permanecem restritas a uma determinada esfera de qualidades, do mesmo modo o discurso não pode transcender-se a si próprio, para apreender o "outro" que se encontra à sua frente, ou seja, a fim de apreender o "ser" e a "verdade" porque ele se constitui enquanto manifestação da realidade que se dá a conhecer. Quando um texto diz tudo, esvazia-se e já não diz mais nada. Assim sendo, a linguagem pela sua forma pura, já constitui o contrário da abundância e da concreção do mundo sensível das sensações e das emoções. A objeção de Górgias, segundo a qual "fala a pessoa que pronuncia as palavras, e não a cor ou a coisa" torna-se sumamente relevante quando substituímos a realidade "objetiva" pela "subjetiva" manifesta na consensualidade linguística.

Na medida em que a significação "geral" das palavras dilui todas as diferenças que caracterizam o processo psíquico real, quer nos parecer que o caminho da linguagem, em vez de elevar-nos para a esfera da

[11] As exclamações "oh" e "hein" foram colocadas com destaque gráfico (negrito), embora não apareçam dessa forma no texto original, para ressaltar a função que as mesmas têm no contexto do parágrafo.

universalidade espiritual, nos conduz por via descendente ao comum e banal: porque somente este âmbito, somente aquilo que é comum a muitos e não constitui uma peculiaridade de determinada concepção ou sensação individual consegue ser captado pela linguagem. O som emitido ainda não é som da linguagem, enquanto ele se apresenta como repetição pura, enquanto juntamente com a vontade de "significação" lhe faltar o específico momento da significação: "E, para maior infelicidade, para maior desgraça, ouviu toda a noite alguém gemer na enfermaria vizinha – uma voz de homem, grossa, abafada, inimitável (...) O desgraçado, quem quer que fosse, gemia, gemia sem trégua, cortado de dores horríveis" (Caminha: s.d., p 143). A meta da repetição é a identidade, a meta da designação linguística é a diferença. O passo para a linguagem humana somente se realiza quando o som puramente significativo adquire primazia sobre os sons da emoção e da exaltação: "Houve um momento em que se revoltou contra o pobre doente que gemia. – Diabo! Não se podia dormir com aquele agouro!... Se tinha de morrer, morresse logo..." (Caminha: s.d., p 143).

*A língua transforma a necessária ambiguidade do signo fonético numa virtude, porque justamente esta ambiguidade não permite que o significante se conserve como ícone individual, e é ela que obriga o espírito a dar o passo decisivo que conduz da função concreta do "designar" para a função geral e universalmente válida da "significação". Nela, por assim dizer, a língua se despe dos seus envoltórios sensíveis, nos quais até então se apresentava: a expressão mímica ou analógica cede lugar à expressão puramente simbólica que, precisamente através do seu caráter inteiramente diferente, e em razão do mesmo, se torna portadora de um conteúdo espiritual novo e mais profundo.

Hegel realiza a síntese entre o racionalismo e o empirismo, superando o inatismo do primeiro e a base sensitiva do segundo. O conhecimento não se dá por um simples ato *a priori*, nem tampouco como simples apreensão sensível, sendo que o espírito sai de si e vai ao encontro do ente para suprassumi-lo e, posteriormente transformar o mesmo elemento material em dado espiritual na forma de conceito: "bem longe de dizer

que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto" (Saussure: 1989, p. 15).

A organização da linguagem se faz segundo um ritual imutável. A criança começa por aprender substantivos simples; seguidamente aparece a negação que para a criança lhe é mais fácil do que a afirmação; os verbos inicialmente são usados no infinitivo. O aparecimento do "Eu" representa uma etapa importante no desenvolvimento, pois significa que a criança opera a distinção da sua própria pessoa em relação aos outros – primeiro se tem consciência dos outros e depois de si. Se do ponto de vista da Psicologia é possível fazer uma descrição desse tipo sobre o aparecimento do "eu", a história do romance caracteriza-se como a descoberta das diversas formas do "eu" que Kundera apresenta como tendo sua origem na obra de Cervantes:

> (...) quando Deus deixava lentamente o lugar de onde tinha dirigido o universo e sua ordem de valores, separado o bem do mal e dado um sentido a cada coisa, Dom Quixote saiu de sua casa e não teve mais condições de reconhecer o mundo. Este, na ausência do Juiz supremo, surgiu subitamente numa temível ambiguidade; a única Verdade divina se decompôs em centenas de verdades relativas que os homens dividiram entre si (Kundera: 1988, p. 12).

O mundo que vai se desvendando apresenta elementos que são interpretados, entendidos e vividos de um modo diferente por cada homem; a mesma cor produz uma sensação diferente em cada indivíduo; a mesma palavra não pode causar o mesmo impacto em dois homens, embora vivam a "quase" igual situação. Essa ideia coloca-nos em conflito com o sistema hegeliano segundo o qual a história acontece como um processo coletivo, sendo impossível pensar a história de um sujeito só. A história coletiva acontece através da sedução que vai do "eu" ao "tu".

Talvez possamos encontrar um caminho para esse entrave a partir da afirmação de Kundera de que "desde que você cria um ser imaginário, um personagem, fica automaticamente confrontado com a questão: o que é o eu? Como o eu pode ser apreendido?" (Kundera, 1988, p. 27). Provavelmente pelas diferentes respostas dadas a estas questões se possam

distinguir diferentes caminhos que diluem o impasse antes mencionado, se seguirmos a tendência de Kundera de não explorar o mundo psicológico e, sim, o "caso" como elemento fundador do romance em que pode desvendar o "eu" como uma categoria universal e simplesmente humana.

O final do século XIX foi um período de mudanças e como em outros períodos, a crise deixou-se sentir em todos os campos da sociedade. Cada indivíduo reflete sobre o que vive e esta vivência tem um caráter social, o social influencia as suas determinações existenciais que não se dão em abstrato, mas em um mundo real e coletivo que é identificado historicamente por fatos validados como verdadeiros. A credibilidade de um determinado dado ganha valor quando atravessado por fatores históricos, descrição de lugares reais e de estruturas sociais universais.

A família, seja qual for a ideia que façamos dela: monogâmica ou poligâmica; hetero ou homossexual; formal (casamento), ou informal (união livre) etc. constitui uma forma de organização social que se encontra presente ao longo da história da humanidade juntamente com outras instituições e, embora não saibamos qual é o perfil das organizações que se está estruturando para o século XXI, estas continuam tendo as características de uma sociedade em pequena escala onde se faz o aprendizado, o treinamento, e se executa a vida como ela se apresenta. De modo geral pode-se afirmar que "as instituições são o 'fora', onde se está para toda sorte de finalidades (...) Os sentimentos são o 'dentro', onde se vive e se descansa das instituições. (...) As instituições são um fórum complexo, os sentimentos são um recinto fechado mais rico de variedades" (Buber: 1974, pp. 50/1), sendo que na expressão do discurso cognitivo se encontram o fora e o dentro que integram a vida humana.

O discurso articulado caracteriza-se pela presença de indivíduos interatuando com fins diversos nas variadas esferas sociais existentes. Embora esses modos de se relacionar, consciente ou inconscientemente, sejam diversos, vão determinar o estado de desenvolvimento social e psicológico dos agentes discursivos que interagem tendo a sedução como mecanismo comum de construção de seus alicerces. A análise epistêmica das ordens discursivas tem desempenhado um papel fundamental

na compreensão e/ou desmistificação de uma ampla gama de fatos do universo humano real, mesmo que sob a roupagem de imaginário e ilusório. "As vivências de relação do homem primitivo não eram certamente doces complacências; mas é melhor a violência sobre um ente realmente vivenciado, do que a solicitude fantástica para com números sem face" (Buber: 1974, p. 27).

A percepção de que "a vida humana, mesmo que a pudéssemos desvendar inteiramente, só pode nos representar a vida do homem primordial de um modo simbólico" (Buber: 1974, p. 27), contribuiu para que no espaço da prolongação do modernismo, a escola crítica denominada de neopositivismo rejeitasse o idealismo e dirigisse suas ações contra toda noção metafísica, tentando aliviar a análise filosófica de ilusões, enganos, obscuridades, enigmas insondáveis, perguntas sem resposta, ademais, busca as noções de exatidão que estão na lógica formal, quer procure essa exatidão na pureza analítica da lógica ou das matemáticas, quer na linguagem comum.

O neopositivismo igualmente "nega a importância da linguagem transcendente para a linguagem comum, pois o conflito apresenta-se quando se admite certa verdade em conceitos de dimensão separada de sentido e significado como na verdade poética e na verdade metafísica. Admitir verdade nesses conceitos é diferente de ser sujeitos de sentido comum, como na análise linguística" (Marcuse: 1969, p. 212). O plano epistemológico desempenha a função de desvendar o espectro da realidade (verdade) da linguagem poética e transmiti-los em linguagem comum (objetiva), sem que esta se transforme em linguagem técnica.

A busca pela "compreensão" do discurso simbólico encontrou na Filosofia da Linguagem, do século XX, forte aliado no empreendimento de objetivação do fenômeno cognitivo. A teoria dos sentidos, com seus fundamentos em tendências e concepções diversas, como a etnometodologia que se apresenta como processo interpretativo em que os atores negociam uma compreensão mútua de seu mundo, tem apontado importantes caminhos para a compreensão do campo interior, sobretudo no que se refere aos dados ligados à "intencionalidade", pois,

“imagine que alguém dissesse: cada palavra que conhecemos bem, de um livro, por exemplo, tem já em nosso espírito um halo, um ‘cortejo’ de empregos fracamente esboçados. (...) Consideremos seriamente esta suposição! – Vê-se então que ela não consegue explicar a *intenção*” (Wittgenstein: 1991, p. 178).

Da mesma forma que as concepções apriorísticas sobre um texto revelam-se incapazes de determinar a intencionalidade discursiva, igualmente as expressões incompletas e termos indexicais como Eu, Você, aqui, agora, este, aquele, etc., presentes na conversação quotidiana ou na estrutura textual, e que dão testemunho da importância do mundo vivo como pano de fundo, compartilhado em função do qual as expressões adquirem um sentido definido, somente serão validadas dentro de um contexto discursivo conhecido pelos agentes do ato comunicacional. As expressões indexadas, no processo de comunicação, são dinâmicas e válidas dentro de uma comunidade fechada que domina o repertório coloquial desse grupo, ou no âmbito de um texto que contenha unidades de sentido completas.

> Um traço essencial (constitutivo) do enunciado é o seu *direcionamento* a alguém, o seu *endereçamento*. À diferença das unidades significativas da língua – palavras e orações –, que são impessoais, de ninguém e a ninguém estão endereçadas, o enunciado tem autor e destinatário. Esse destinatário pode ser um participante-interlocutor direto do diálogo cotidiano, pode ser uma coletividade diferenciada de especialistas de algum campo especial da comunicação cultural, pode ser um público mais ou menos diferenciado, um povo, os contemporâneos, os correligionários, os adversários e inimigos, o subordinado, o chefe, um inferior, um superior, uma pessoa íntima, um estranho, etc.; ele também pode ser um *outro* totalmente indefinido, não concretizado (em toda sorte de enunciados monológicos do tipo emocional). Todas essas modalidades e concepções de destinatário são determinadas pelo campo de atividade humana e da vida a que tal enunciado se refere (Bakhtin: 2003, p. 301).

Os conceitos do campo filosófico, estejam ou não integrados à ciência, permanecem antagônicos ao campo do discurso comum,

porque o discurso filosófico ainda tem fantasmas, ilusões, ficções que não têm sido realizadas na palavra falada, mas que o discurso literário consegue torná-las acessíveis. Marcuse (1969) descreve o positivismo moderno como uma corrente de pensamento que se movimenta em um mundo sintético, empobrecido de concreção acadêmica e tem criado mais problemas ilusórios que os que têm destruído; nem a metafísica mais abstrusa tem exibido coisas tão artificiais como as provocadas em relação a tradução, redação, descrição, denotação, nomes próprios, etc. Essa crítica ao positivismo moderno encontra eco no campo literário, enquanto instrumento epistemológico, na reação contra o tratamento dado à literatura como algo que não é literatura:

> É preciso tratar a literatura como literatura. Esse *slogan*, enunciado sob essa mesma forma há mais de cinqüenta anos, deveria ter-se tornado um lugar-comum, perdendo pois sua força polêmica. Nada disso aconteceu, entretanto; e o apelo por uma "volta à literatura", nos estudos literários, conserva toda a sua atualidade; ainda mais, parece estar condenado a não ser mais que uma força, e nunca um estado adquirido (Todorov: 1979, p. 167).

A necessidade de ver a literatura como literatura, isto é, como uma forma de expressar conhecimentos, ao invés de trata-la como componente da sociologia, da psicologia, da história, da ideologia etc., encontra resistências nas vertentes positivistas que com frequência descrevem experiências sensoriais, ou de sentimentos como tremores, aflições, palpitações, apetências, náuseas, sobressaltos, entre outros, como simples descrição de dados orgânicos. Esses fragmentos conceituais ou sensoriais de palavras e expressões vão substituir o "odiado" mundo de fantasmas, mitos e lendas por um discurso que pode ser tudo, mas dificilmente será um saber estético. Tal discurso tenta revelar até que ponto as ideias, recordações, imagens não operacionais tem sido inúteis, irracionais, confusas, sem sentido.

> A civilização invalida o mito, o qual é visto como um pensamento imaturo e primitivo; separa-se progressivamente o histórico do impossível, o sonho da ficção, a ciência e a técnica; mesmo que com o tempo surjam processos inversos; o que ontem parecia racional

> e possível, hoje se faz mitológico, como é o caso da classe trabalhadora na civilização industrial avançada, a realidade do socialismo atual, faz do marxismo mais do que um sonho, um mito (Marcuse: 1969, p. 217).

Na perspectiva da filosofia analítica o intelectual seria chamado a juízo e interrogado sobre o que quer dizer e se não está ocultando algo. Tal sentença expõe a necessidade de alinhar o intelectual para que expresse a linguagem de modo que comunique seu pensamento na nossa língua, ou na sua, mas que seja traduzível. Ele pode pensar o que quiser com a certeza de que utilizar uma linguagem traduzível, não é tirar-lhe a liberdade e nem coagi-lo; pode falar como poeta, desde que se possa entender a poesia, e isso só será possível se se entender sua simbologia em termos de língua comum.

Se a linguagem se fizer tão abstrata que cada pessoa tenha que conformar-se com uma interpretação subjetiva, cada vez se multiplicarão mais as possíveis significações e se perderá o sentido original e real do conceito tornando-se este algo vazio e carente de sentido. Todavia, o alinhamento da linguagem literária com a linguagem técnica e científica implica no assassinato da estética e destruição da função da epistemologia da obra artística.

> Quando estava criando, o autor vivenciou apenas a sua personagem e lhe introduziu na imagem toda a sua atitude essencialmente criadora em face dele; já quando em sua confissão de autor começa a falar de suas personagens, externa sua verdadeira posição em face delas, já criadas e definidas, enuncia a impressão que agora elas produzem sobre ele como imagens artísticas e a posição que ele sustenta em relação a elas enquanto pessoas vivas e definidas do ponto de vista social, moral, etc.; elas já se tornaram independentes dele, e ele mesmo, seu criador ativo, também se tornou independente de si mesmo – é a pessoa, o crítico, o psicólogo ou o moralista (Bakhtin: 2003, pp. 5/6).

Diversamente do autor que se torna independente de suas criações, os membros da sociedade se veem sujeitos a formas de dominação, onde para viver dependem do chefe, político, trabalho, vizinhos que

lhes fazem falar e entender como eles o fazem e, por necessidade social, veem-se obrigados a identificar a "coisa" (incluindo todo seu ser) com suas funções, isto o sabemos porque assistimos TV, escutamos rádio, lemos jornais, falamos com as pessoas (Cf. Marcuse: 1969, p. 221). O falado é expressão de quem fala e dos que fazem o indivíduo falar como o faz.

Ao falar uma língua, não só expressamos conhecimentos, sentimentos, etc., senão que expressamos algo além do próprio indivíduo. "A análise da linguagem não alcança outra claridade que a que lhe permite o estado de coisas dado; a tarefa da análise linguística é clarificar o pensamento e a fala confusa, mas quando parece ir além do discurso comum como na purificação lógica, só permanece como fantasma" (Marcuse: 1969, p.224). A linguagem artística foge a todas as exigências da linguagem coloquial e tem seu próprio estatuto de comunicação que a coloca acima de quaisquer padrões normativos referentes a formas e aos níveis de conhecimento.

A metalinguagem não pode ser somente um sinônimo do discurso imediato, deve explicitar a dimensão totalitária do discurso, na qual as dimensões da linguagem são assimiladas e integradas no processo social que tem determinado o processo do discurso; não pode ser só uma metalinguagem técnica, baseada unicamente na claridade semântica e lógica, o que se pretende é que a linguagem revele simbolicamente as formas de existência entitativa. O emprego da palavra e a estrutura da frase assumem um significado e uma função que não aparecem na leitura imediata. "Ao analisar o significado de um termo, é necessário desenvolver todo um universo multidimensional, onde cada significado expressado participa de vários sistemas interrelacionados, estendidos um sobre o outro e antagônicos" (Marcuse: 1969, p. 224).

A extensão do sistema social de significação varia em diversos períodos da história e segundo níveis de cultura alcançados. Hoje os sistemas sociais de comunicação, unem os diferentes estados, países e áreas linguísticas. A compreensão dos discursos sociais deve levar em conta a função determinante de cada sistema social de significação que se dá em diversas ordens discursivas, e que opera de um modo mais inconsciente

e emocional no discurso comum, sendo que o universo real do discurso comum é o da luta pela existência, é um universo ambíguo que tem de ser clarificado. "Na filosofia contemporânea a análise linguística não está apreendendo o significado dos termos em bem da linguagem comum, pois está transmitindo o discurso comum à linguagem acadêmica e, assim, a linguagem multidimensional está se convertendo em linguagem unidimensional" (Marcuse: 1969, p. 226).

A larga aceitação de um discurso que se opõe ao "preconceito linguístico", quando mal entendido, tem levado a que a literatura rejeite a mesma estrutura discursiva que através da história da cultura tem ligado a linguagem artística e a comum. A poesia moderna reduziu seu discurso à sucessão de palavras; as palavras, em si mesmas, convertem-se em objeto absoluto, rejeitando a ordem unificadora da oração. A subversão da estrutura linguística como expressão de saberes implica uma subversão da experiência da natureza:

> El discurso es un discurso lleno de terror, lo que significa que relaciona al hombre, no con los otros hombres, sino con las imágenes más inhumanas de la naturaleza, el cielo, el infierno, lo sagrado, la infancia, la locura, la materia pura etc.[12] (Barthes in. Marcuse: 1969, p. 99).

Dentro das formas dominantes da linguagem, adverte-se o contraste entre as formas de pensamento bidimensional dialético e a conduta tecnológica ou os hábitos de pensamento social, onde a tensão entre a aparência e realidade, fato e causa que o provoca, substância e atributo tendem a desaparecer, assim como elementos mágicos, autoritários e rituais, cobrem o idioma. Os conceitos que encerram os fatos e os transcendem, estão perdendo sua autêntica representação linguística, pois sem a mediação de conceitos, a linguagem tende a expressar a imediata identificação entre razão e fato, verdade e verdade estabelecida, essência e existência, a coisa e as suas funções, da mesma forma que a sociedade expressa as suas exigências diretamente no material linguístico, mas não

[12] O discurso é um discurso cheio de terror, e isso significa que não coloca o homem em relação com os outros homens, mas com as imagens mais inumanas da natureza como o céu, o inferno, o sagrado, a infância, a loucura, a matéria pura etc. (Tradução de minha autoria).

sem oposição, haja vista que a linguagem popular ataca o idioma oficial mediante um humor desafiante e mal intencionado.

Esta identificação é um aspecto do operacionalismo que aparece como uma característica do discurso no comportamento social, já que o vocabulário e a sintaxe se veem afetados pelo funcionalismo da linguagem que é reforçado pelas próprias tendências existentes ao interior da Linguística. Isto é, o ataque da linguagem popular ao padrão oficial não é feito pelos falantes coloquiais, senão pelos próprios intelectuais que deveriam trabalhar na busca de uma depuração da linguagem socialmente negociada.

O sistema de comunicação utilizado por uma sociedade só é real quando está em ação, e os fatos linguísticos têm o caráter de regras sancionadas socialmente que determinam certos comportamentos, sendo que os indivíduos que falam determinada língua possuem uma identificação com o seu grupo ou sociedade. A linguagem é assim um sistema de funções sociais e, como tal, expressão das condições e necessidades sociais, somente que na análise cultural o principal elemento que determina o valor cognitivo das manifestações dos povos é marcado pela superação das características locais e singulares para colocar-se ao nível de fatos universalmente compreensíveis pelo ser humano. Para o funcionalismo a estrutura dos sistemas linguísticos é determinada pela adaptação teleológica desses sistemas à função, única ou principal, de expressar o pensamento. Na esfera cultural o funcionalismo tendeu a enfatizar o caráter ideológico mediante o engajamento ou participação política do autor instrumentalizando a obra com fins diversos dos culturais.

Segundo Marcuse (1969), poucas vezes a linguagem popular e a coloquial têm sido tão criativas, pois o homem simples mediante a linguagem comum parece afirmar sua humanidade perante os problemas existentes. A rejeição e a rebelião são julgadas na esfera política, explodem através do vocabulário que chama as coisas pelo seu nome. Todavia, os escritórios executivos, o governo, máquinas e chefes, espertos em eficácia falam um idioma diferente, e parecem ter a última palavra, a palavra que ordena e organiza, que induz as pessoas a atuar, comprar e aceitar;

transmite-se através de uma linguagem cujo estilo é uma verdadeira criação linguística, com uma sintaxe onde a estrutura da frase é condensada de modo tal que não deixa espaço entre suas partes, diferentemente da linguagem não formal em que "a utilização de termos indexicais leva a que a extensão dos conceitos utilizados seja determinada pelo espectro das noções existentes na cabeça de cada sujeito" (Searle: 1995, p. 285).

O elemento distintivo do operacionalismo reside na tendência linguística a considerar os nomes das coisas como se fossem ao mesmo tempo, indicativos de sua maneira de funcionar e os nomes das propriedades como símbolos do aparelho empregado para produzi-los. Esse é o raciocínio tecnológico que tende a identificar as coisas com sua função, as palavras e conceitos tendem a coincidir e o conceito tende a ser absorvido pela palavra. Segundo Marcuse (1969, p. 115), o idioma contém inúmeros termos que designam objetos de uso diário, a natureza visível ou necessidades e desejos vitais, sendo que, geralmente, estes termos são compreendidos de modo tal que sua simples aparência, produz uma resposta adequada ao contexto pragmático em que se mencionam.

Os nomes das coisas não só indicam o modo de funcionar, senão que sua forma atual de funcionar também define e fecha o significado da coisa, excluindo outras formas de funcionar. O discurso sobre cultura quando limitado ao tempo de sua produção elimina possibilidades que surgiriam em contextos futuros, assim como reduzir um produto do passado à compreensão atual empobrece suas possibilidades cognitivas.

> A síntese da construção reclama a reconciliação dos opostos unindo-os em uma estrutura firme e familiar. Termos como: "a bomba atômica limpa" e "as radiações inofensivas" são criações extremas de um estilo normal, é a lógica de uma sociedade que se permite fazer de tudo lógica e brincar com a destruição; uma sociedade com um domínio técnico da mente e da matéria. Os negócios identificam-se com o poder nacional, a prosperidade com o poder de aniquilamento, pretende-se harmonizar com o inumanizável como vida-destruição (Marcuse: 1969, p.20).

Construções textuais que num contexto literário seriam expressão de criatividade, quando formuladas em contextos políticos passam a exercer funções ideológicas: "O fato de que um substantivo específico seja unido quase sempre aos mesmos adjetivos e atributos explicativos, converte a frase em uma fórmula hipnótica, que repetida infinitamente, fixa o significado na mente do receptor, este não pensa em explicações essencialmente diferentes do substantivo" (Marcuse: 1969, p. 121). Quando se fala de liberdade, amor, justiça, tendo estes termos toda a importância, deixando-se o restante do contexto como elo acessório que completa o termo principal ou substantivo, condiciona-se o conhecimento da realidade social como verdade induzida politicamente.

A epistemologia ajuda na tarefa destruidora de ideologias da linguagem comum, científica e literária. Na realidade da linguagem comum não importa conhecer a definição, nem a essência do termo quanto à situação praxeológica e vivencial, pois definimos liberdade com as suas expressões, mas a significação propriamente dita fica sem definir. As construções da linguagem, frequentemente, têm como elemento comum o afastamento e contração da sintaxe que limita o significado criando imagens fixas que se impõem a si mesmas com petrificada concreção, e essas imagens petrificadas, no contexto educativo, afetam a natureza complexa e plural da produção e recepção de conhecimentos.

A linguagem falada e escrita localiza-se ao redor de linhas de impacto que comunicam a imagem, pois se supõe que o agente e o leitor associarão a eles uma estrutura fixa de instituições, atitudes, aspirações, assim como se espera que reaja de uma maneira fixa e específica. A linguagem além da esfera do comércio tem consequências bastante sérias, pois é intimativa e impõe verdades e valores. Suas proposições se fazem ordens sugestivas, todas as comunicações têm caráter hipnótico que mediante as suas estruturas conseguem mostrar um oásis onde há um deserto, ou derrubar a muralha mais forte da face da terra. A repetição constante e o impacto direto habilmente manejado, dá à comunicação uma falsa aparência de familiaridade e esta é a relação com o receptor imediato sem distinção de nível, educação, ofício e o coloca na informal atmosfera da sala, da cozinha, do quarto.

A mesma familiaridade se dá mediante uma linguagem personalizada "você" e desta maneira as coisas impostas são apresentadas como "especialmente para você", já que carece de importância que os indivíduos a quem se fala acreditem ou não, a comunicação tem êxito na medida em que os indivíduos se auto-identifiquem com as funções que representam dentro do esquema linguístico (Cf. Marcuse: 1969, p. 121/2). Independentemente da veracidade do discurso comunicativo que se faz, este é opressor e antidemocrático ao censurar a tarefa das funções epistêmicas na sociedade.

Quando surgem perguntas indesejadas, as mesmas são reprimidas através do uso das abreviaturas, pois estas denotam aquilo que está institucionalizado de modo tal que elimina a conotação transcendente. Abreviaturas têm um sentido fixo, definido e fechado, pois ao se transformar em um vocabulário oficial, constantemente repetido no uso geral e sancionado pelos intelectuais, têm perdido todo o valor cognitivo e só servem para o reconhecimento de um fato indubitável. Conforme Marcuse (1969), a linguagem funcionalizada, contraída e unificada é a linguagem do pensamento unidimensional, pois todos falam o mesmo e lhes chega o mesmo conteúdo em termos iguais, e quando estes termos dominam a linguagem cultural passa-se para o nível da reprodutibilidade artística e tecnológica que termina definindo a sua maior crise, embora alguns segmentos da sociedade defendam esta situação como democracia da arte e da técnica, e não as vejam como meros objetos de consumo carente de valor. As instituições de liberdade de palavra e pensamento, não atrapalham a coordenação mental com a realidade estabelecida, o que se tem apresentado é uma redefinição do pensamento mesmo, de suas funções e seus conteúdos.

A coordenação do indivíduo com a sua sociedade chega até aqueles estratos da mente onde são elaborados os mesmos conceitos que se destinam a apreender a realidade estabelecida. Marcuse (1898 a 1979), em *One dimensional man*, entende que os conceitos bem definidos no seu alcance e sua função convertem-se em instrumentos de controle e predição e, sendo assim, a lógica formal constitui o primeiro passo no caminho que vai para o pensamento científico, só o primeiro passo, pois

ainda é preciso um grau muito maior de abstração e matematização para ajustar a forma de pensamento à racionalidade tecnológica, pois a mente se fez susceptível à generalização abstrata muito antes que a natureza tecnológica e o homem tecnológico aparecessem como os objetos do controle e o cálculo racional. Os elementos do pensamento podem-se organizar cientificamente, do mesmo modo que os elementos humanos se podem organizar na realidade social.

> O enunciado é um elo na cadeia da comunicação discursiva e não pode ser separado dos elos precedentes que o determinam tanto de fora quanto de dentro, gerando nele atitudes responsivas diretas e ressonâncias dialógicas. Entretanto, o enunciado não está ligado apenas aos elos precedentes, mas também aos subseqüentes da comunicação discursiva. Quando o enunciado é criado por falante, tais elos ainda não existem. Desde o início, porém, o enunciado se constrói levando em conta as atitudes responsivas, em prol das quais ele, em essência, é criado (Bakhtin: 2003, pp. 300/1).

Para Gadamer (1900 a 2002) a compreensão somente pode aspirar ao estatuto de empreendimento objetivo quando é concebida como um processo de se chegar a um acordo. Este processo é orientado pelo que Gadamer chama de "expectativa de perfectibilidade" (o texto é um todo coerente que incorpora um título ideal à validade). Corresponde a essa expectativa a noção de uma comunidade de língua ilimitada, representando o consenso ideal para o qual convergem todas as interpretações concorrentes de um texto.

A relação entre a comunidade de fala ideal e suas permutações históricas é essencialmente dialética, já que a conversação diária ativa um processo de reflexão que a eleva ao nível do diálogo racional. O texto de que fala Gadamer pode ser uma música, dança, peça teatral, ou a própria natureza. O acordo a que se chega através de um empreendimento objetivo, leva-nos à compreensão de uma dada realidade que satisfaz nossas expectativas. Todavia, nesse acordo é necessário estabelecer regras que definam os limites dos campos de atuação em certos espaços psicossociais

e crono-tópicos. Sem a abertura racional não será possível nos elevarmos ao nível de reflexão dialógica fornecida pelas linguagens utilizadas.

Para Frege, na "teoria da verdade condicionada", o sentido de uma frase pode ser reduzido às condições em que ela é verdadeira. Isso aponta para uma hermenêutica transcultural e para a polissemia das tradições que, por sua vez, levou a produzir uma descrença generalizada na hermenêutica pela subjetividade de seus procedimentos e pela ausência de rigor científico em suas especulações. A semiologia como ciência geral dos signos, serve-nos de referência comunicativa que utiliza signos convencionais, não verbais e que apresenta uma linguagem mais ou menos universal. Todavia, quando saímos das convenções linguísticas e somos tomados por um subjetivismo hermenêutico, estimulado por nacionalismos ou interesses particulares, de fato, "a verdade" pode ser mero dado condicionado pelas situações que queremos colocar em destaque, mas que a epistemologia tenta superar dando estatuto de cientificidade a seu trabalho de descoberta da verdade, tanto nos níveis científicos quanto filosóficos e estéticos.

Wittgenstein (1889 a 1951), opõe-se à semântica clássica da verdade condicionada ao afirmar que o sentido da frase está preso às formas como são utilizadas na linguagem quotidiana, isto é, às regras que especificam seu uso socialmente aceitável. Dessa forma, Wittgenstein dá origem à semântica comunicativa, e ao negar a semântica da verdade condicionada, coloca-se em um plano de objetividade linguística, buscando atingir níveis de cientificidade irrefutáveis. Com isso deixa clara a postura logicista de seu pensamento uma vez que para ele o que importa no discurso é o cumprimento das regras lógicas, sendo o dado psicológico irrelevante. No entanto, nos casos em que acontece o encontro de alteridades, o discurso está eivado de intenções particulares e/ou subjetivas que tornam os discursos particularizados ou até mal-intencionados e, por isso, não é totalmente válida a negação da semântica da verdade condicionada exposta por Gottlob Frege.

O primeiro passo no reconhecimento do valor epistêmico da produção artística é aceitar que além do saber científico e filosófico

existe uma terceira ordem de saber que é o conhecimento estético, e que não há hierarquia necessária, mas complementaridade das ordens de conhecimento em vistas da compreensão do "todo" que permita construir os consensos veritativos fundamentais para que o homem harmonize sua vida em sociedade. Uma vez aceita a existência de três ordens de saber torna-se necessário entender que a gnosiologia estética supera as descrições espaço-temporais e, por isso, sua intemporalidade navega entre a diacronia e a sincronia do discurso.

A lógica, a gramática, a semântica, a hermenêutica são alguns instrumentos que se encontram a serviço do discurso, tanto para construí-lo quanto para desconstruí-lo. No entanto, os elementos antes mencionados ajudam a conhecer as estruturas de forma e sentido das narrativas cognitivas, porém, ainda falta o componente epistemológico sem o qual uma fala pode ser avaliada quanto às regras formais e possibilidades de sentido, mas, não, do ponto de vista da sua adequação à realidade, isto é, das possibilidades do conteúdo não ser uma simples abstração e jogo linguístico da imaginação, mas existir como capaz de produzir efeitos concretos na vida humana. Ao longo deste capítulo foi feita uma escolha dentre as linhas possíveis da epistemologia, optando pelo viés da linguagem como o tipo de análise mais adequado para nossos propósitos esclarecedores do fato de que a Filosofia da Educação é construída essencialmente por processos de comunicação que sustentam sua natureza multifacetária.

CAPÍTULO IV - NÚCLEO TEMÁTICO CURRICULAR

Pressuposto básico: *Toda disciplina trabalhada na escola encontra seu fundamento na filosofia. Não há, no currículo escolar, disciplinas mais importantes do que outras, já que a função das diferentes matérias que integram o currículo é o amadurecimento intelectual do aluno.*

Busca-se a fórmula ideal para a educação, porém em muitas esferas se pensa que o problema educacional é meramente curricular. O elenco de matérias sem um elo teleológico constitui um simples guia de adestramento desfocado da realidade. Quando não se têm claros os objetivos e a finalidade dos mecanismos e instrumentos formativos, despeja-se no intelecto do aluno uma série de conteúdos que se consideram necessários para o futuro exercício profissional do educando. Diante do fracasso escolar, pensa-se que o problema está na forma como se transmitem os conteúdos, iniciando assim, uma série de tentativas de "salvar a educação" através de diversas correntes ou tendências pedagógicas. Estas, uma após a outra, apresentam-se como redentoras, como se a educação fosse redutível a simples processos formais. A falta de visão de conjunto de cada "nova" tendência pedagógica leva a que a educação seja vista como o objetivo em si mesmo e não como meio de alcançar a humanização do homem.

Na esfera governamental, por sua vez, a educação é tida como uma fonte de despesas, embora demagogicamente se fale que é um investimento. As políticas governamentais sobre educação, em muitos países, não são guiadas por objetivos que visem ao homem em si e à sociedade como seu *habitat* natural, mas como tentativas de resolver problemas técnicos. É verdade que a educação tem componentes de natureza técnica, mas estes são somente circunstanciais e em função dessas circunstâncias costuma-se articular toda a estrutura social. A educação tem uma natureza que vai para além das contingências formais e burocráticas. Enquanto o Estado continuar a tratar a educação como

mero elemento técnico e com critérios somente instrumentais e, enquanto os educadores continuarem a enxergar a educação como simples espaço de reprodução e transmissão de "fragmentos da ciência", a educação continuará enfraquecida na sua essência.

O quê? Como? A quem ensinar? São perguntas fundamentais para a construção de um currículo sólido e coerente. Todavia, o como, constitui um mero instrumento, importante, porém, sem determinantes e normas fixas; o quê deve, necessariamente, ser precedido de objetivos epistemológicos, éticos e sociológicos claros; a quem ensinar deve ser a pergunta fundamental na hora do planejamento curricular, pois todo o processo de ensino e aprendizagem somente acontece enquanto há um sujeito consciente da sua existência e a ser conscientizado do mundo que ele integra e com o qual deverá coexistir.

O conteúdo fundamentado na transmissão reprodutivista de informações estanques, a matéria em si mesma, o conhecimento descontextualizado pode ser tão improdutivo quanto um discurso oral proferido pelas costas de um surdo. Uma das falhas constitutivas do currículo radica no fato de se atribuir às disciplinas da Educação Básica (ensino fundamental e médio) uma função finalista. Pretende-se que os conteúdos abordados sejam profissionalizantes desde os primeiros anos de escolarização. Esse erro leva à hierarquização em que se consideram algumas disciplinas como sendo mais importantes do que outras quando, na verdade, o conjunto do currículo somente terá valor no momento em que todas as disciplinas contribuam para o amadurecimento intelectual do aluno.

Torna-se inócuo elaborar um currículo sem um domínio suficiente da psicologia da aprendizagem e sem o conhecimento da epistemologia geral. O currículo que não se baseie nesses dois alicerces, necessariamente colocará as matérias como o fim da educação e não como um meio de se chegar aos objetivos educacionais. O conteúdo nas fases iniciais e intermediárias não é importante em si mesmo, ele somente será útil se contribuir para o desenvolvimento integral das potencialidades cognitivas do aluno. Assim sendo, a matemática, a música e a gramática são três áreas

"diferentes", mas complementares, que conduzem ao desenvolvimento das mesmas funções (estruturas lógicas). A padronização curricular tem mais a ver com a necessidade de controles administrativos do que exigências propriamente epistemológicas. O currículo unificado facilita os processos de seleção e avaliação, tendo como parâmetro, elementos niveladores pseudocognitivos.

O conteúdo é um elemento-meio, importante para a formação do indivíduo, porém, torna-se necessário relativizar a hiper-valorização que lhe é atribuída. Sabe-se que todo conteúdo é expresso mediante uma forma, porém, no início do século XXI já se pode falar da existência de consensos, no campo acadêmico, relativos à percepção de que o currículo não deverá ser mais tratado como assunto só de ordem técnica. Esses mesmos consensos vêm contribuindo para a formação de uma visão crítica do currículo pautada em análises de ordem sociológicas, políticas e epistemológicas. O currículo possui um elemento histórico que espelha especificidades e contingências da forma como cada sociedade esteve organizada, e definiu seus padrões formativos para os integrantes dos diferentes grupos que a compuseram, nos diversos períodos de sua existência. Desse modo pode-se entender por que o currículo não é uma simples transmissão de conhecimentos sociais, pois o mesmo implica relações de poder, transmite visões sociais de cunho ideológico, produz identidades particulares tanto individuais quanto sociais, além de não ser atemporal e existir em contextos imanentes.

Nesse sentido, a compreensão do mito como pseudo-saber levou a que durante séculos não fosse dado o devido valor a essa ordem de conhecimento para a formação dos grupos sociais, isso devido ao desconhecimento que as populações pós-mitológicas tinham do mesmo. O mito não é uma religião, embora relate os mais variados aspectos da vida e comportamento dos deuses, assim como tampouco é uma ordem primária de saberes como muitas epistemologias filosóficas sempre quiseram mostrar, pois a construção do discurso mítico é totalmente metafísica, fato indicativo de elevados níveis de abstração que não estariam presentes em estruturas cerebrais primárias. Ainda, deve-se considerar que os deuses do olimpo são desenhados como uma perfeita imagem

do homem, tanto na constituição formal quanto moral e, dessa forma, imprime-se a convicção de que as sociedades do período mítico já detinham uma concepção antropológica profunda e bem fundamentada da própria essência humana.

Os modelos curriculares que pretendem estabelecer sequenciação na aquisição de saberes socializados, ao fixar a imperiosidade de que se parta do concreto para se chegar ao abstrato, talvez não sejam relevantes se se entender que o período mítico não corresponde a uma fase pré-racional da espécie humana. Os poemas profundamente didáticos das mitologias grega e latina representam um modelo possível de instrução dos integrantes de uma sociedade, pois abordam os mais diversos temas e das formas mais variadas possíveis como, por exemplo, o ensinamento das limitações da própria vida quando trata da morte, em que se mostra desde o desgaste natural do corpo, até o fim por um ferimento no calcanhar. Outros temas relevantes para a instrução são as discussões sobre virtudes como a bravura atribuída a Aquiles, a sabedoria de Nestor e a astúcia própria de Odisseu e; ainda, temáticas que deixam em evidência a maledicência típica dos deuses, e que representam o mais profundo conhecimento da natureza humana como a inveja, arrogância, vaidade, intolerância, luxúria, cobiça, glutonaria etc.

Os diversos modelos curriculares presentes ao longo do processo histórico da educação devem refletir as possibilidades e o alcance dos sistemas de saberes e, juntamente, as estruturas cognitivas que são priorizadas conforme as determinações políticas, sociais, econômicas e culturais. Entender a diferença entre "sistemas de saberes" e "estruturas cognitivas" é fundamental para o estabelecimento de mecanismos curriculares alicerçais, pois as referências a "sistemas" remetem a ações átomo-nucleares de processos conjuntivos em que vários elementos integram suas unidades na constituição de unidades maiores, podendo, ou não, modificar a essência de cada núcleo integrante do sistema.

Os sistemas, por sua natureza, são gregários enquanto integrativos de elementos que possuem, na sua base, autonomia relativa em suas funções. Todavia, ao se falar de "estruturas cognitivas", não se tem o

mesmo espectro de flexibilidade e mutabilidade dos "sistemas de saberes", haja vista que a referência à "estrutura" é indicativa de componente-base arcabouçal, não processual, dos diversos elementos que integram um corpo. As estruturas podem ser reforçadas e priorizadas, porém, nunca podem ser feridas ou removidas, mesmo que não apareçam desempenhando determinadas funções e, por isso, fala-se das determinantes (políticas, culturais etc.), que priorizam dadas estruturas cognitivas.

Pensar o núcleo curricular, como alicerce da Filosofia da Educação, exige que sejam elucidadas questões de ordem epistemológica que justificam as abordagens sobre política, economia, cultura e organização social, relativas à pertinência dos saberes utilizados na formação transmitida pelos sistemas educacionais. Torna-se necessário indagar sobre a possibilidade de se obter conhecimento, já que as correntes de pensamento denominadas "céticas" têm defendido a impossibilidade de se conhecer as coisas como elas são. Escuta-se a ideia de que tudo quanto o homem enuncia não passa de simples representações do mundo que nada têm a ver com a realidade mesma.

Movimentos céticos defendem que posicionamentos sobre verdade e falsidade relativos ao conhecimento não têm valor, pois o que é denominado falso ou verdadeiro equivale a concepções particulares e delimitadas em contextos espaciais e temporais: a verdade absoluta, como expressão de conhecimento, será negada como grande absurdo, enquanto o inimaginável emergirá como saber salvífico. Nas alternâncias da negação / validação da ciência, nega-se a possibilidade do conhecimento do mundo objetal. Todavia, esses entendimentos não negam a possibilidade da estruturação de complexos mecanismos vinculados ao agir humano, o que pressupõe a necessidade do conhecimento do próprio homem e seus modos de vinculação aos diversos campos da existência.

Numa segunda indagação, se se aceitar que algo possa ser conhecido, deve-se verificar de que forma e em que níveis acontece o processo do saber/conhecer. A perspectiva platônica desenha um ultrarrealismo epistemológico em que o conhecimento, na sua forma pura, só é alcançável no mundo das ideias: tudo o que se conhece no mundo da matéria

é aparência e, por isso, somente será validado o saber da alma (razão). A proposta aristotélica afirma a possibilidade de se ter acesso às coisas pela razão: a natureza é inteligível e no encontro da razão com o mundo são formadas as representações ou intelecções que equivalem ao conhecimento daquilo que tem uma existência real. A abordagem nominalista de Pedro Abelardo nega o realismo metafísico de Platão, e não reconhece o valor das intelecções que a razão faz do mundo segundo a perspectiva aristotélica, pois o que se expressa são só palavras que não equivalem às coisas mesmas, já que estas são percebidas meramente na sua aparência.

A pergunta sobre o que pode ser conhecido somente será respondida à luz das diversas concepções epistemológicas, uma vez que a forma como se entende o processo cognitivo influencia a definição das possibilidades e limites do conhecimento. Tradicionalmente o currículo escolar tem seguido as tendências acadêmicas do momento, e é assim como durante o período da Escolástica (séculos V ao XIV), a base das escolas medievais estava dividida em *Trivium* (Gramática, Dialética e Retórica), e *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia), sendo que essas chamadas sete artes liberais abrangiam a quase totalidade das disciplinas obrigatórias na formação dos militares que haviam sido elencadas por Platão, no livro VII, de A República. O método escolástico constituído pela *lectio* e a *disputatio* segue os princípios da dialética platônica e da argumentação aristotélica, pois as grandes escolas medievais: agostiniana-franciscana, e tomista-dominicana, eram de base platônica e aristotélica, respectivamente. O currículo escolástico era: ora racionalista[13] absoluto (platônico), ora racionalista lógico (aristotélico)

A idade moderna nos apresenta, no campo da epistemologia, duas correntes representantes, uma da escola francesa (Racionalismo), e outra da escola inglesa (Empirismo), sendo que nas duas se afirma a possibilidade de se ter acesso ao conhecimento, mas o que pode ser conhecido

[13] A tradição popularizou o pensamento platônico como "idealista", por conta da chamada "doutrina das ideias" ou mundo das ideias. No entanto, a existência real das ideias em um plano além da matéria confere um realismo metafísico (absoluto) ao mundo que pode ser conhecido pela razão e, sendo assim, a epistemologia platônica deverá ser denominada de racionalista, e não idealista como o Idealismo Alemão do século XVIII.

tem alcances diferentes nessas duas escolas devido à forma como se dá o processo de organização dos saberes. O Racionalismo deixa em segundo plano a função dos sentidos na estruturação do conhecimento, pois este é fruto da razão, e como os sentidos nos enganam, somente poderá ser confiável o conhecimento que se apresente como verdade clara, evidente e sem possibilidades de ser negada: as verdades com estas características só podem ser achadas pela razão.

O Empirismo, por sua vez, assenta qualquer possibilidade de conhecimento nos sentidos, e faz isto mediante a sentença segundo a qual não há nada no entendimento que antes não tenha passado pelos sentidos. A maioria das correntes epistemológicas que orientam as estruturas curriculares até os dias atuais são de base ora racionalista ora empirista, como se deduz de movimentos como o pragmatismo, construtivismo, associacionismo, interacionismo etc. As linhas epistemológicas seguidas em cada época pelos organizadores do currículo determinam as orientações que serão seguidas como matriz estruturante do conhecimento. Todavia, o ímpeto ideológico e a pressa com que são introduzidos muitos movimentos cognitivos conduz a que estes sejam abordados superficialmente, quando não são deturpados em sua essência.

Função política do conhecimento e o currículo

Os saberes resultantes da experiência enquanto prática e vivência encontram-se na base de todo o processo cognitivo, sendo que a aprendizagem é feita pelo sujeito "individual" e "coletivo"[14]. Todavia, a sistematização de conhecimentos acumulados é feita dentro de esferas políticas e econômicas que determinam a qualidade e a quantidade dos saberes que deverão reinar conforme finalidades técnico-produtivas, ideológicas, organizacionais, estéticas e atitudinais. Essas finalidades exigem o estabelecimento, no âmbito político, do grau de investimentos na produção de tecnologias e saberes metacognitivos, assim como a

[14] Tradicionalmente quando se fala de um sujeito, pensa-se por extensão em um indivíduo singular, porém, ao utilizar a ideia de sujeito coletivo, entende-se que há processos de construção conjunta de conhecimentos e de valores que não podem ser atribuídos a um único sujeito, mas à coletividade.

popularização de conhecimentos que deve prever o que ensinar (conteúdo e quantidade), como e a quem ensinar. Nesse ponto são estruturados os saberes disciplinares que, por conta da fragmentariedade, impedem o domínio e a utilização da ciência como instrumento de poder e controle político.

Nos diferentes estágios das sociedades, as esferas do conhecimento têm-se comportado como agentes da política ao produzir teorias, tecnologias e valores. O estágio social e os níveis de desenvolvimento de um povo apontam para os modelos curriculares que se dão conforme o Sistema e a Estrutura em que se alicerça cada nação[15]. O Currículo como determinante dos tipos e níveis de conhecimento a ser implementados nos sistemas educacionais, deveria assumir o papel de formador de cidadãos, e ajudar nos processos de construção de identidades nos diferentes segmentos globais da organização social. Todavia, se o currículo é um instrumento da política, os saberes sistematizados ou não, tornam-se irrelevantes na sua função transformadora da sociedade.

Tanto os estados antigos quanto os modernos, em sua Estrutura, ancoram a política e a economia como a espinha dorsal de toda a sociedade, sendo que esses pilares sustentam os demais sistemas sociais. O sistema educacional ao instituir o currículo como a instância responsável pela definição dos padrões formativos, vincula-o, em ordem de dependência, às duas colunas do Estado: a política e a economia. O número pequeno de intelectuais que produz ciência, o faz para atender às demandas do sistema político e do sistema econômico e, esses saberes sistematizados produzidos no âmbito da ciência, são aproveitados pelo currículo, em pequena escala para formar/instruir os sujeitos que deverão estar habilitados para contribuir com o desenvolvimento do Estado e da sociedade.

A ideia de "currículo universal", para a educação básica, parece óbvia, haja vista que o desenvolvimento intelectual até a faixa dos 18 anos deve objetivar o amadurecimento de todas as estruturas neurológicas e

15 Utilizo o termo "nação" porque "estado" não necessariamente contemplaria nações sem território ou supraterritoriais que possuem sistemas culturais, econômicos, políticos e educacionais próprios.

psicológicas que possibilitem ao sujeito lidar com os mais variados planos que envolvam a ordem racional como: codificar e decodificar linguagens verbais e não-verbais (incluindo na ideia de linguagem os códigos lógicos e matemáticos), identificar e posicionar-se nos diversos planos espaciais e temporais, entender e assimilar o universo da vida desenhado no campo da Física, da Química e da Biologia, entender e incorporar-se ao campo das relações sociais e psicoafetivas. No entanto, o currículo que deveria ser universal passa por processos de particularização em que, currículo, torna-se sinônimo de matérias isoladas.

O sujeito cognoscente é avaliado, na educação básica, pela química que aprendeu, pelas fórmulas de física que memorizou, pelas operações matemáticas que consegue realizar, etc., mesmo que esses fragmentos de ciência não tenham nenhum significado para a vida presente ou futura do sujeito. A educação básica funciona como um recorte amostral das áreas do conhecimento dentre as quais as pessoas precisam se inserir profissionalmente na vida adulta. Porém, a finalidade formativa dos saberes propostos pelo currículo, não parecem ter relevância, pois se prioriza, em muitas situações, uma grande profusão de temas isolados que refletem os interesses da ordem política e ideológica do momento, sem que haja um efetivo diálogo entre os diferentes saberes socialmente constituídos.

A Filosofia da Educação, enquanto componente basal do Currículo deverá superar os limites dos discursos meramente pedagogizantes, e incursionar em áreas que lhe proporcionem novas perspectivas de análise mediante os diálogos interdisciplinares[16]. O surgimento, na segunda metade do século XX, na Europa, da teoria denominada de “Desconstrucionismo”, oferece aos diferentes campos científicos, perspectivas de análise similares que, no entanto, não garantem a confluência dos discursos produzidos no âmbito dos diversos campos do conhecimento. Desconstruir para compreender os mecanismos epistêmicos exige das

[16] Como o nome indica, interdisciplinaridade constitui a prática relacional entre disciplinas e campos do saber diversos. Todavia, essa prática pode acontecer como formação em que se integram várias áreas do saber em um mesmo indivíduo ou, então, como relação dialogal entre especialistas de campos diversos do conhecimento.

ciências singulares a interação com os processos globais de entendimento e construção do saber.

A "Descontrução" dos saberes não tem a ideia de um pantoclastismo cuja finalidade é a destruição do que existe. Desconstruir implica em inserir aquilo que participa de uma ordem sistêmica e estrutural, em um processo de ajustes que permita ter acesso à compreensão e dar relevância às esferas sociais, tendo nos campos do conhecimento um dos maiores instrumentos de expansão da cultura que conduz à construção da Cidadania e à afirmação da(s) identidade(s).

O currículo enquanto agente da política e da economia não desconstrói saberes no processo educativo, mas oferece fragmentos de ciência que não dialogam entre si, mas que se sobrepõem como saberes hierárquicos de maior ou menor relevância e, nesse sentido, entende-se a tradicional primazia da Matemática, por exemplo, por oposição à descrença na "utilidade" da Filosofia, das Artes, etc. Em campos mais específicos do conhecimento, a falta de especialistas que deveria motivar o investimento em produção científica e formação de pesquisadores, paradoxalmente tem levado à extinção de campos do conhecimento como acontece com a Filologia Românica no domínio da Linguística. Entender o currículo numa perspectiva desconstrucionista enquanto mecanismo de compreensão exige que seja apresentado um processo de desconstrução positiva por oposição a uma desconstrução negativa.

Filosoficamente entendemos o "*nada*" como potência e possibilidade, por oposição ao "não-ser" como impossibilidade de existência por falta de matéria essencial. A desconstrução positiva parte do pressuposto de que um existente possa ter sua estrutura modificada e, para isso, é necessário desconstruir o ser atual para que o *ainda-não*, que constitui aquilo a que o "*nada*" dará existência, possa acontecer direcionando o vir-a-ser que está em processo de formação. Mesmo que se tivesse afirmado que o Índio não era humano porque não tinha alma, já que não havia sido batizado, não se estava negando a possibilidade de que pela catequese e o batismo, viesse a se transformar em Cristão (humano); tendo assim uma desconstrução positiva, porque parte de um "*nada*"

(ainda-não) ou potência, para re-construir ou dar forma a um existente, modificando-o, porém, sem destruí-lo, nem negá-lo.

A Educação tem o poder de desconstruir e destruir, alienar e reificar povos e culturas inteiras na medida em que os modos de existência, como cidadão de um Estado e possuidor de uma Identidade, cujo arcabouço se encontra na cultura e na história dos povos singulares, possam ser afirmados ou negados. O paradoxo da ideia de desconstrução positiva, vinculada ao processo de cristianização dos povos originários da América Latina, está no fato de se transformar em desconstrução negativa, pois não se desconstrói a cultura dos povos nativos para compreendê-la, mas a mesma é destruída e suplantada por algo que lhe é absolutamente estranho. Nesse mesmo sentido, do ponto de vista curricular, a ideia de conteúdo libertador e educação para a cidadania, conforme as diretrizes políticas do currículo, mais pode aprisionar e alienar o sujeito do que libertá-lo, pois o leva a permanecer num estado de heteronomia intelectual e moral.

A desconstrução negativa que se funda na percepção de um existente como "*não-ser*", não vê possibilidades de erigir um pré-existente, já que somente um "ser" pode gerar outro "ser" e; o não-ser deverá ser extinto para libertar – destruir o outro que se opõe a meu existir. A imagem pré-concebida do outro gera o preconceito (negativo), que nega o *alter* mediante a afirmação do mesmo como não-ser e, *não-ser* é menos que *nada*, já que este é possibilidade e potência, enquanto aquele é negação de toda possibilidade de vir-a-ser, passando pelo ignorar o outro que constitui um ato de maior crueldade e violência do que a própria agressão física. Esta coloca duas existências antagônicas em pé de igualdade porque a vontade de matar o outro constitui a afirmação do mesmo, porque me incomoda. Ignorar ou "não ver" o outro caracteriza a negação absoluta do mesmo, pois não se reconhece nele valor algum, nem sequer uma possibilidade por mais distante e obscura que seja.

Algo que se ignora, ao qual não se lhe reconhece a existência nem como possibilidade, somente pode ser visto como um *não-ser*, que é a negação de qualquer potencialidade. A condenação ao *não-ser* é imputada,

de modo geral, aos chamados países periféricos, e em escalas particulares a grupos e classes sociais destituídos do valor existencial. Quando não se tem pelo menos a possibilidade de *vir-a-ser*, não é permitido que o sujeito (individual ou coletivo) seja colocado num processo de desconstrução porque isso implicaria no fato de que se vissem estruturas e sistemas em um objeto de nossa negação, e que necessariamente terá de ser destruído.

O grande fato de Kant escrever suas obras em língua vernácula, no século XVIII, contra toda a tradição intelectual que determinava que a produção intelectual fosse em Latim, representa um ato valorativo da própria fonte de pensamento que é a língua. No século XXI a exigência de que a produção intelectual seja feita em Inglês, representa um retrocesso aos padrões medievais e um indicativo da hegemonia política e econômica sobre a produção científica. Tanto o fator linguístico quanto o *locus* do intelectual determinam o valor do conhecimento produzido. Afirmar uma filosofia latino-americana ou uma literatura legitimamente africana implica na afirmação da identidade daquele "outro" que tem sido objeto do *não-ser* ao longo dos séculos, fato que nos permite entender a resistência canônica contra certas formas cognitivas e processos perceptivos emergidos de países do Leste Europeu, da África, do Oriente Médio, além de grande parte da América Latina.

O currículo na perspectiva da desconstrução negativa ajuda-nos a entender que as matrizes disciplinares, para a formação do sujeito, quando afirmam a história, geografia, língua, literatura, política, cultura etc., dos Estados dominantes restringem e negam a possibilidade de construir saberes e até a existência de um objeto do conhecimento nas áreas periféricas. Todavia, essa desconstrução negativa, transforma-se em positiva quando emergem constructos intelectuais capazes de impactar sobre as esferas dominantes. O reconhecimento e a valorização daquilo que era negado constitui, não uma suplantação como no caso da cultura dos povos originários, mas o reconhecimento de uma existência essencial.

A distinção entre desconstrução positiva e negativa parece simples, todavia, o produto gerado num processo de desconstrução positiva não somente busca a transposição identitária do objeto desconstruído, mas,

geralmente, busca eliminar o que "é", para gerar algo que "*não o mesmo*". Isso implica em afirmar que a dita desconstrução positiva, mina as bases do ser desconstruído, alterando sua essência e firmando uma destruição categorial, chegando ao *não-ser* através de uma suposta valorização das potencialidades do *ainda-não* expressas no "*nada*". A desconstrução quando entendida como compreensão permite-nos caminhar em direção a uma re-construção e, nesse caso, não estaríamos fugindo do sentido inicial da desconstrução positiva.

Reconstruir, portanto, não significa voltar ao elemento que nos serviu de ponto de partida, pois essa reconstrução pode ser, na verdade, uma nova construção *do mesmo* que não foi desconstruído, senão destruído. Se pensarmos no processo de colonização, como aconteceu na América Latina, fica claro que foram mantidos os modelos sistêmicos das comunidades indígenas; mas as estruturas íntimas foram totalmente alteradas, produzindo como resultado, não uma reconstrução, depois de alcançar a compreensão através de um mecanismo desconstrucionista, senão que houve uma nova construção sobre as bases de algo que havia sido destruído e não desconstruído. Assim, a desconstrução positiva, transformou-se em negativa, devido aos procedimentos desvendados pelo sistema hermenêutico. A Educação que deveria contribuir, por intermédio da desconstrução, para a formação de novas perspectivas sociais capazes de erigir mecanismos de compreensão e ação grupal, vem-se mostrando instrumento de reconstrução do mesmo, negando as possibilidades de colocar os alicerces da cidadania e da identidade.

Se, por outro lado, analisarmos a implosão de um presídio (destruição de um prédio físico), veremos que a desconstrução das superestruturas leva à compreensão de uma realidade insustentável que deverá ser destruída. No entanto, essa destruição não representa o fim do sistema penitenciário nem das superestruturas vigentes na justiça nacional. Nesse caso particular acontece uma reconstrução das estruturas, com modificações que alteram a forma e as condições de funcionamento do cárcere e a destruição de um prédio não representa o fim dos presídios, mas a compreensão de que deve ser alterada a superestrutura que sustenta o sistema prisional. Reconstrói-se o presídio, mantêm-se os detentos,

não muda o sistema jurídico, mas há uma compreensão que passou por uma desconstrução em que a destruição constitui uma mudança na forma da prisão; não eliminou o objeto de destruição, permitindo uma "re-construção do mesmo", sem eliminar o essencial, mas ativando as potencialidades do "*nada*", no sentido de tornar visível e chamar a atenção para a possibilidade real de mudanças conscientes em qualquer esfera social.

A desconstrução negativa manifesta no *não-ser* como negação de um existente, quando tenta negar o outro, termina afirmando-o. Na dialética do Senhor e do Escravo, o primeiro somente existe porque tem o segundo que lhe permite afirmar-se como tal e; por sua vez, o Escravo quando é castigado e deseja a morte do Senhor, sente e toma consciência de que a sua existência é necessária para a sobrevivência do outro, tornando as tentativas de negação e morte, em mecanismos de mútua afirmação. Ver o outro como um *não-ser* constitui um sistema de negação do outro como "eu", mas leva à afirmação do *não-ser-eu*, em um ser *eu-alter*. Isso nos coloca diante de uma desconstrução que, por negar afirma: não como "o mesmo", mas como "outro eu" do qual, quer queira, quer não, passo a depender, tendo como principal manifestação o estranhamento que conduz às diversas formas de violência.

A desconstrução negativa nega, porém, não destrói, já que ao ignorar, tem-se na frente não uma potência ou possibilidade que pode ser alterada ou destruída, senão uma realidade material ou ideal, em que pese a vontade de que não exista aí, continua a incomodar porque ocupa um espaço que poderia ser a minha própria existência. Mostrar que o outro é um *não-ser*, negando sua existência, leva à conclusão de que estamos diante de um *não-ser-eu*, que se afirma como um *ser-alter* e; para chegar a tal noção precisamos desconstruir o *alter* que estamos negando, somente que só se pode desconstruir algo que possui uma existência material ou ideal. Todavia, como negar algo que não existe quando seu "Ser" é o objeto da desconstrução, sendo que, se o "*não-ser*" existe, posso desconstruí-lo para ter a compreensão do seu ser e; na re-construção haverá a restituição da existência e o re-conhecimento do outro como um *alter* que é um "eu" que não "eu", chegando finalmente

à aceitação de uma existência plural. A compreensão desta deverá ser instrumento para que as Instituições Educacionais possam facilitar a construção da cidadania dentro de contextos de Identidades múltiplas.

Na esfera do currículo, as tentativas de desconstrução são exploradas por intermédio do "imaginário coletivo", somente que este conceito deverá ser repensado, já que os desconstrucionistas apelam a ele, e não à imaginação individual, como instrumento de trabalho sem saber se existe algum elo que mantenha a cadeia de ideias singulares e coletivas vinculadas ou, se estas, acontecem de modo independente. Categorias como gênero, raça, política, miscigenação, justiça, etc., constituem alguns elementos objeto de "desconstrução" curricular, porém, o foco desta, parte do coletivo e não busca raízes desse imaginário coletivo nas construções singulares. Em muitos casos valida-se o imaginário coletivo como um processo sociocultural que acontece de modo natural, enquanto o imaginário particular é vitimado pelas interdições que veem no singular, simples manifestações desconexas e até patogênicas.

Seja qual for o conjunto de ideias e a compreensão que se tenha de uma dada realidade, cada sujeito particular constrói um mundo singular e inacessível que podemos tentar compreender, não, porém, explicá-lo sob critérios positivistas. As imaginações, como ocorrem no processo lógico, depois de formular seus conceitos, exterioriza-os utilizando para tal as linguagens que estiverem ao alcance dos indivíduos que estão de posse de uma realidade transformada no interior do sujeito, em imaginário singular. Não se forma, então, um imaginário coletivo sem o *a priori* de razões (mentes) que ao exteriorizar suas imagens, misturam-se com outras percepções. Muitas destas vão encontrar afinidades ou contradições e, esse jogo de semelhanças e diferenças vai mostrar como podemos encontrar manifestações culturais bastante parecidas em lugares distantes entre si, ou, pelo contrário, elementos culturais totalmente diferentes entre grupos próximos.

Na perspectiva cognitiva para o currículo, esse jogo de diferenças e semelhanças tem levado a que grupos diversos combinem os mais variados elementos, dando origem a um novo produto que será o resultado de

elementos diferentes, mas que no novo formato será reconhecido como algo novo que a coletividade passará a valorizar sem questionar origem, veracidade, autoria, mas o que interessa é que o surgimento desse "algo" diferente já faz parte real da expressão imaginária de uma coletividade. O que eram ideias e concepções particulares quando encontra diversos sujeitos que se identificam com formas semelhantes de agir e pensar constitui o imaginário coletivo que será orientado por uma série de valores; crenças; postulados; atitudes que, no inconsciente de cada membro da sociedade terá repercussões na formação da personalidade e da identidade.

O Currículo não cuida somente de saberes técnicos dissociados da vida das pessoas e das coletividades, mas deve ocupar-se, de modo integrado, dos conhecimentos que geram valores, atitudes e comportamentos. Algumas exposições um tanto otimistas, fazem pensar que existe uma linha ética e epistêmica capaz de fazer acontecer o sonho de construir um pensamento que represente a identidade de um conjunto de países com história de colonização e dominação bastante semelhantes, mas que seu desenvolvimento paulatino os foi levando por caminhos e interesses muito distintos criando rivalidades de ordem cultural, política, econômica e étnica. Mesmo quando se fala de um currículo universal, os contextos em que se aplicam as diferentes ciências têm implicações para a assimilação técnica e atitudinal dos saberes utilizados para a formação de uma população.

Conhecer a história e perceber o que somos hoje é fundamental para poder iniciar a construção daquilo que queremos, mas que ainda não existe. A formação econômica, política, social e cultural, assim como a integração e a identidade de um povo são fontes importantes, assim como também o são a libertação, a estética, o ser e o "nada" para a elaboração de um constructo existencial fecundo, e que nos processos formativos são delineados pela implementação de políticas curriculares sólidas.

Depois da Conferência Episcopal Latino Americana – CELAM que aconteceu na cidade de Medellín, na Colômbia, em 1968, foram criados os alicerces das Comunidades Eclesiais de Base – CEB, que vieram

a repercutir e permitiram a consolidação da Teologia da Libertação que se desenvolveu com maior ímpeto no Brasil. O surgimento de grandes nomes no âmbito religioso com projeção política de destaque constitui um momento importante para a exposição das desigualdades e conflitos na América Latina, e que se projetou para outros continentes. No entanto, a reação ao regime militar que se havia instaurado desde 1964 no Brasil tem fundamentos, em parte religiosos e, em outro sentido, políticos, pois o que estava em jogo não era a opressão militar propriamente dita[17], mas a luta pela descentralização política da Igreja Católica.

Entender a "opção pelos pobres", no âmbito da Teologia da Libertação, desempenhou a mesma função atribuída ao trabalho de ideologização realizado com os operários russos de 1905 a 1917 e, a luta contra a opressão do regime militar, no âmbito religioso, foi uma consequência do desencontro entre a ortodoxia do regime militar e a opção pelo Marxismo assumida pelos idealizadores da Teologia da Libertação. A perspectiva ideológica de base marxista mudou os rumos da intenção originária do movimento "libertário", transformando o objetivo social da Igreja Católica em mero instrumento de luta ideológica e política que levou a que muitos membros dessa Igreja se transformassem em líderes guerrilheiros ou que se projetassem como lideranças políticas à sombra da fé e da praxe religiosa do povo. Esse fato influenciou consideravelmente a mudança de perspectiva daqueles que lutavam pela construção da Identidade latino-americana como sendo "una" em suas diversidades.

Com o fim da Teologia da Libertação sobrevivem suas sementes, presentes em guerrilhas, sindicatos e grupos que tentam reviver os discursos adormecidos como o anti-imperialismo, o já mencionado anti-neoliberalismo, os defensores de movimentos étnicos e de gênero.

---

[17] Esta afirmação merece um esclarecimento, pois os movimentos de oposição ao regime militar, no Brasil, oriundos de posicionamentos ideológicos como partidos políticos, sindicatos e algumas esferas da pastoral* social da igreja católica lutavam, de fato, contra o regime ditatorial do momento. Todavia, a ala do catolicismo ligada à Teologia da Libertação, por possuir uma base marxista (política) e menos teológica (religiosa) encontrou na luta política um caminho para consolidar mudanças na estrutura da Igreja Católica e, por isso, a afirmação de que "o que estava em jogo não era a opressão militar propriamente dita, mas a luta pela descentralização política da Igreja Católica".

Os discursos são os mesmos, somente muda o foco, e como o que está em questão são problemas tópicos e não conjunturais, não se alcança a elaborar um projeto global de integração, senão que cada vez que surge uma nova perspectiva dos conflitos, que fica em evidência, novamente perde-se o foco. Grandes lideranças intelectuais e políticas não conseguiram fugir aos desvios provocados pelo particularismo que a ideologia política e econômica impõe àqueles que pretendem comandar um processo de consolidação cultural, afinal, esta é mutável como a própria vida. A vida é cultura em transformação e seu dinamismo é imposto pela economia política.

Toda a perspectiva da Escola de Frankfurt, ou neomarxismo, durante o período da "guerra fria", influenciou ideologicamente os rumos dos sistemas educacionais em diversos países do mundo. Entre a Teologia da Libertação e o Marxismo surge uma Pedagogia da Libertação que foca nos processos de consciência. A educação popular, educação do campo, educação de jovens e adultos, educação das minorias, de presidiários e etc., surge como apelo à compreensão do mundo e à vivência das relações altéricas. O currículo de base "libertária" desempenhou um papel importante para os processos de mudança política, a partir da década de 1970, em países da América Latina e da África,

Implementar um currículo que permita a constituição de uma identidade cultural, respeitando as diferenças individuais e coletivas, encontra seu maior obstáculo no cotidiano imaginário que tem como base as diferenças raciais e de gênero. Todavia, uma vez entendido o estranhamento de gênero, podem-se discutir os estranhamentos linguísticos, religiosos, políticos, econômicos, ideológicos e culturais que podem vir a ser resolvidos a partir dos interesses e conveniências particulares.

Cada vez que se tenta desconstruir as diferenças para construir uma unidade que permita o convívio social harmonioso, entram elementos como a economia política e os *mass media* que invertem a construção de uma comunidade uníssona e terminam por implodir o edifício da integração. A tentativa de reconstruir o desconstruído culmina com a negação do outro, porque faltam elementos sólidos que permitam e

incentivem a integração dos povos entre si; não por blocos econômicos, senão através de um processo que permita sentir que existe uma base comum que supera as negociações mercantis, e que coloque os diversos grupos sociais em um plano de unidade de valores utópico – concretos.

> Bem sabe qual será a sua própria situação, quando as terras, sejam quais forem, tiverem sido legalmente arrebatadas aos possuidores. Chiang Kai-shek, ele mesmo, sabe-o, e diz que é obrigado a romper *agora* Quer ajudá-lo? Sim ou não? (...) Liu falou secamente, com a cabeça metida nos ombros. Fechou os olhos, abriu-os, fixou Ferral com o olho pisco do velho usurário de qualquer lugar na terra: – Quanto? – Cinqüenta milhões de dólares. (...) Ele atirou de novo: – Só para nós? – Sim. (...) – Tem a certeza de que ele não ficará com o dinheiro, sem cumprir as promessas? (MALRAUX[18]: 1972, pp. 102/3).

As grandes questões sociais que estão colocadas na América Latina são basicamente as mesmas reportadas em todos os países da terra. Crises econômicas, guerras étnicas e religiosas, conflitos comerciais, violação dos direitos humanos, comunicação invasiva e dominação do pensamento, controle de fronteiras territoriais, dominação linguística e lutas políticas são somente algumas das problemáticas de maior presença no mundo e às quais as formulações curriculares não podem se subtrair como instrumento de ação social vinculada ao campo político:

> (...) Encostou-se à parede, cuja esquina os protegia a todos, retomando pouco a pouco a respiração, pensando no prisioneiro cujas cordas cortara. "Devia ter deixado aquele tipo. Para que ter ido cortar-lhe as cordas, o que nada podia modificar?" Ainda agora, seria capaz de não ver esse homem que se debatia, amarrado, com a perna arrancada? Por causa da sua própria ferida (de Tchen), pensou em Tan Yen-ta. Como tinha sido idiota toda a noite, toda a manhã! Nada era mais simples do que matar. (...) No posto, os destroços continuavam a arder, os feridos continuavam a berrar ante a aproximação das chamas (...) (MALRAUX[19]: 1972, p. 91).

---

[18] MALRAUX. André. *A condição humana*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

[19] MALRAUX. André. *A condição humana*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

Nascer e morrer, dar vida e tirá-la, dominar e ser dominado, ser eu e ser outro, vítima ou carrasco, prazer e dor, eis algumas das antinomias em que o homem se debate. O ser plural é próprio da natureza humana e, daí, surge grande parte dos conflitos ligados à identidade e reconhecimento de si e aceitação do outro que serve como matéria prima nos processos educativos que visam à construção da cidadania, e à afirmação dos valores de cada cultura com respeito à dignidade dos elementos presentes em segmentos diversos da sociedade.

Uma reflexão da Filosofia da Educação, na perspectiva do núcleo temático curricular, tem de focar os processos sociais em seu conjunto, haja vista que a Educação é um dos muitos sistemas que integram o corpo social. Se a Educação é um "Sistema", este age em mútua interdependência com outros sistemas constitutivos da "Estrutura" da sociedade. Cada povo constrói um arcabouço cultural que lhe permite definir a sua identidade mediante referência a práticas cognitivas, sistematizadas ou não.

A matriz curricular é o resultado das definições políticas ligadas ao direcionamento ideológico que o Estado dará aos processos de formação dos membros de cada nação. O Currículo, em sua configuração técnica, liga-se à determinação dos níveis de saberes que agirão para a formação de identidades, e para estabelecer os padrões de produção e validação técnica e científica, porém, o currículo, que está na base das definições da Educação, emerge como um instrumento de ordem política incapaz de produzir efeitos fora das instâncias deste Sistema, por não possuir autonomia na definição de suas ações.

O professor da educação básica é formado em dois contextos diferentes, sendo que aqueles com atuação no primeiro ciclo (1º ao 5º ano) recebem uma formação generalista, nos cursos de Pedagogia. Os professores com atuação no segundo ciclo (6º ao 9º ano) e ensino médio são formados em áreas específicas de conhecimento. O primeiro grupo de professores recebe sua instrução pautada essencialmente nos Fundamentos da Educação e nos Procedimentos Metodológicos.

Os fundamentos correspondem às disciplinas teóricas como Filosofia, Sociologia, Psicologia e História da Educação. A parte metodológica

explora os procedimentos pertinentes à transmissão do conhecimento. Todavia, existe uma clara fragilidade na formação do Pedagogo no referente aos conteúdos específicos que deverá desenvolver com seus alunos, pois a Metodologia do Ensino de Matemática, de História, de Geografia, por exemplo, não é precedida de conteúdos que permitam ao professor atuar com competência nessas áreas do conhecimento. Estudos de Epistemologia e inclusive sobre Currículo constituem lacunas na formação de professores para o primeiro ciclo da educação básica.

O segundo grupo de professores recebe sua instrução em cursos de áreas específicas em que a metodologia de ensino, via de regra, restringe-se a uma disciplina de Metodologia do ensino de Língua Portuguesa, Metodologia do Ensino de Matemática, etc. Prevalece nesse grupo a formação de professores especialista, contrariamente à formação generalista do Pedagogo. Deve-se ressaltar a cisão que existe entre o grau de Licenciado e o de Bacharel em que se cria uma hierarquia inexistente na legislação do ensino, pois, embora o Bacharel não possa atuar como professor, histórica e culturalmente a este grau é atribuído um *status* maior do que à Licenciatura.

O Bacharel em Língua Portuguesa, Filosofia ou Matemática não tem campos significativos de atuação profissional fora do magistério e, no entanto, o sistema político insiste em manter a separação desses graus de formação acadêmica. Além da divisão interna nos campos do saber em Licenciatura e Bacharelado há uma pugna entre áreas do conhecimento dentro da escola que leva a uma hiper-valorização de umas matérias em detrimento de outras: a matemática geralmente foi vista como mais importante do que Artes, Filosofia, História, etc. Esse conflito separa os alunos e professores em mais ou menos inteligentes, sendo que, na prática, o que se está vivenciando é um absoluto desconhecimento, por parte dos professores e gestores educacionais, sobre o papel curricular das disciplinas na formação do sujeito.

Seja o primeiro, seja o segundo grupo de professores não tem base para pensar seu agir profissional como agentes do currículo, tanto no componente político quanto no componente técnico. Na perspectiva

política o currículo não tem autonomia, pois as decisões sobre educação são da esfera governamental e, mesmo os assessores da área educacional agem como agentes políticos a partir da ideologia que os conduz ao papel de orientadores dos processos educativos. Na perspectiva técnica, gestores e docentes tem de cumprir as determinações legais referentes aos processos educacionais e, mesmo quando se fala de autonomia didático-pedagógica, esta se restringe a procedimentos metodológicos e de abordagem de conteúdos, em que as preocupações referentes à natureza e teleologia do ensino numa perspectiva curricular são inexistentes.

Currículo e Tecnologia

Com o surgimento dos computadores e o desenvolvimento tecnológico em geral, muitos processos de ensino foram reformulados. O período posterior à década de 1980 é caracterizado pela generalização do conceito de "tecnologia" como sinônimo de "tecnologia digital". A utilização da expressão "novas tecnologias" deixa uma constante lacuna referencial, haja vista que a capacidade de geração e aperfeiçoamento dos instrumentos produtivos é acelerada exponencialmente em períodos cada vez mais curtos, sendo que o "novo" de meio século passa a ser obsoleto em dez anos e, o "novo" de cinco anos será superado em alguns meses, fato que leva a que muitas tecnologias sejam superadas antes mesmo de se tornar conhecidas pela maioria da população.

Sylvain Auroux[20] (1994) chama a Gramática e o Dicionário de tecnologias linguísticas e mostra que a primeira revolução técnico-linguística foi o advento da escrita, e a segunda foi a gramatização massiva das línguas ocidentais que durante treze séculos esteve baseada em uma única e primeira tradição linguística do mundo que foi a tradição greco-latina. A gramática começa a desempenhar a função de técnica pedagógica de aprendizagem das línguas e meio de descrevê-las, porém a partir do século IX há uma restauração voluntária da cultura latina e, segundo Auroux (1994), nesse período houve um fenômeno de dis-

[20] AUROUX, Sylvain. *La révolution technologique de la grammatisation*. Liège: Mardaga, 1994.

persão e de fragmentação da língua por um lado e por outro lado, uma persistência em manter a língua como fator de unificação. Essa ideia de "Tecnologia Linguística" ajuda a entender que todos os campos de atuação humana têm suas tecnologias e quando se utiliza esse termo, na atualidade em contextos digitais, é preciso especificar o tipo de tecnologia a que se faz referência.

Diferentemente das Tecnologias, as Técnicas de Ensino podem ser duradouras e têm a capacidade de sobreviver a diversos contextos instrumentais. Ao questionar as práticas de ensino, mais do que saber como se transmite um conhecimento e se medeia a absorção de saberes, e quais instrumentos de mediação são utilizados, certamente o que deve estar em pauta é conhecer o que se transmite e entender a relevância do objeto de conhecimento, pois só se ensina quando se sabe, e se dá valor àquilo que sabemos ser importante. Nesse contexto, o processo cognitivo se opera com sucesso quando a dupla estímulo/motivação age de modo conjunto, sendo que essa dupla não tem um elemento ativador fixo que permita dizer que o processo cognitivo é mais ou menos eficaz quando mediado por determinados instrumentos.

> O fato de se treinar professores em cursos intensivos e de se colocar equipamentos nas escolas não significa que as novas tecnologias serão usadas para melhoria da qualidade do ensino. Em escolas informatizadas, tanto públicas como particulares, tenho observado formas de uso que chamo de inovação conservadora, quando uma ferramenta cara é utilizada para realizar tarefas que poderiam ser feitas, de modo satisfatório, por equipamentos mais simples (atualmente, usos do computador para tarefas que poderiam ser feitas por gravadores, retroprojetores, copiadoras, livros, até mesmo lápis e papel). São aplicações da tecnologia que não exploram os recursos únicos da ferramenta e não mexem qualitativamente com a rotina da escola, do professor ou do aluno, aparentando mudanças substantivas, quando na realidade apenas mudam-se aparências. (CYSNEIROS[21]: 1999, p. 17)

---

21 Cysneiros, Paulo. *Novas Tecnologias na Sala de Aula: Melhoria do Ensino ou Inovação Conservadora?* IX ENDIPE. Águas de Lindóia, São Paulo, maio de 1998. Anais II, vol.

A utilização de Tecnologias Digitais no ensino equivale, proporcionalmente, ao que representou na escrita a mudança da pedra para o couro, e deste para o papel. Houve uma mudança do suporte e este trouxe elementos facilitadores de visualização, armazenamento e até compreensão da realidade. Entretanto, não se pode imaginar que somente a tecnologia digital resolverá todos os problemas ligados ao processo de ensino e aprendizagem, já que cada nível de conhecimento (δωχα – doxa, τεκνη - tekne, επιστημη - episteme) tem um grau de complexidade que lhe é próprio.

A preocupação com a "modernização" dos processos de ensino (embora haja aqueles que defendam que "ninguém ensina a ninguém") está tirando os educadores de seu campo de atuação e os está colocando numa corrida pela assimilação de técnicas digitais, sendo que a sua área de atuação é o campo da ciência que lhe aprouver, e não o domínio de programas de informática. A revolução da tecnologia digital tem de chegar pelas instituições que ao se modernizar disponibilizarão aos professores suporte/apoio técnico de informática para que esses profissionais consigam melhorar em suas apresentações didáticas.

Há uma episteme tecnológica que tem por finalidade o desenvolvimento e aprimoramento dos saberes vinculados à produção de tecnologias mecânicas e/ou digitais. Entretanto, essa episteme constitui um campo de conhecimento próprio cujo produto vai sendo assimilado por outros campos epistêmicos. À medida que as tecnologias emergem com novos recursos que potencializam o domínio dos diversos âmbitos da natureza, as ciências se apropriam desses recursos para avançar no conhecimento e domínio de seus objetos de estudo.

Educação, enquanto termo genérico, é um híbrido de outros campos do saber que perpassam tanto conhecimentos sistematizados quanto os não sistematizados. Os saberes sobre tecnologia são inerentes e proporcionais a cada campo cognitivo que integra o painel denominado Educação. Todavia, o domínio da Química, Física, Geografia,

---

1/1, pp. 199-216. Republicado in Revista Informática Educativa (Bogotá, Colombia, Universidad de los Andes). Vol. 12, n.1, Mayo 1999, pp. 11-24.

etc., enquanto ciências autônomas possui um substrato tecnológico diferente daquele utilizado por essas áreas do conhecimento no âmbito da educação, isso porque a finalidade dos conhecimentos específicos, no âmbito da escola, está ligada aos processos epistemológicos e de maturação neurológica, mais do que à capacitação para o domínio técnico desses saberes científicos.

A tecnologia em si mesma presenta-se como agente ativador de processos neurológicos, porém não se pode reduzir todo o espectro da educação ao mero domínio de tecnologias fora do contexto dos objetos particulares que a natureza, a sociedade e a cultura nos apresentam. As diversas tecnologias possibilitam maior domínio e compreensão da ciência, mas o seu papel é instrumental, mesmo que elas ajam para o desenvolvimento neurológico dos sujeitos cognoscentes. O domínio que o professor deve ter das tecnologias de ensino, geralmente não está vinculado à tecnologia de seu campo cognitivo, mas à utilização de recursos didáticos que facilitam a exposição dos conteúdos por campo do saber.

Ao perguntar quais são as implicações de ensinar a tabela periódica dos elementos quando apresentada no papel, no quadro ou mediante visualizações animadas por aplicativos computacionais, surge a necessidade de estabelecer a distinção entre o quê e o como se ensina. O como envolve a compreensão das técnicas e instrumentais de ensino que variam de um quadro de giz a uma tela interativa e plataformas AVA. O como se ensina implica nas possibilidades de melhor compreender o objeto de estudo e, sobretudo, nas disposições que podem estimular no aluno a vontade de estudar, e na motivação que pode surgir no discente como facilitadora da aprendizagem.

O detentor do conhecimento cria os mecanismos de partilha dos saberes sistematizados, e que foram acumulados ao longo dos séculos, e isso contradiz a tese de que “ninguém ensina a ninguém”. Aceitando que a escola não é o único espaço de aprendizagem, pois “aprendemos sempre” e, ainda, que a escola venha a desaparecer como espaço físico, esta poderá mudar o *locus* por um espaço virtual. Todavia, parece pouco provável, no espaço de um século, pelo menos, que as escolas sejam removidas do

conjunto de instituições que integram os sistemas da sociedade, a não ser, claro, que mude radicalmente a estrutura da sociedade humana.

Em espaço físico ou virtual a escola pode desempenhar as funções de transmissão de conhecimentos. Todavia, os aspectos ligados à preparação para a interação e convivência grupal, utilização das relações interpessoais, vivência de espaços físicos e culturais, aquisição de maturidade psíquica e social, desenvolvimento de consciência jurídica, moral e ambiental, entre outros elementos abordados no âmbito da escola, perdem espaço e funcionalidade, pois passarão a existir enquanto teorias virtuais das relações, e que serão desenvolvidas como conteúdos meramente informativos.

Na relação conteúdo *versus* forma, numa concepção algo radical, entende-se que a função primeira da escola não é a de transpor fragmentos de ciência para a cabeça do estudante, mas, mediante conhecimentos de diversa natureza, contribuir para o amadurecimento das estruturas neuronais e psicossociais do aluno. Sendo assim, entende-se por que não é razoável tratar os conteúdos curriculares hierarquicamente, pois quando se trabalha com o aluno, por exemplo, a noção de ½ (um meio), na matemática tem a função divisória e distributiva; na língua, além de indicar fracionalidade de quantidades, também indica, em caracteres linguísticos, instrumentalidade (meio: através de, por intermédio de, etc.); na música, fixa duração, proporcionalidade e extensão de um som/silêncio em relação a outro.

Nessa base, estabelece-se um equilíbrio entre a importância do conteúdo ministrado na escola e a forma como o mesmo é trabalhado por intermédio dos suportes tecnológicos de diversa ordem. Seja na História, na Química, na Matemática, na Música ou quaisquer áreas do conhecimento em que se utilize determinado conteúdo, não há hierarquia de importância, mas instrumentalidade do objeto de estudo utilizado com a finalidade de ativar áreas do cérebro que envolvem as diversas categorias do entendimento[22] tais como quantidade, qualidade,

[22] Refiro a ideia de "categorias do entendimento" dentro dos pressupostos kantianos das Categorias *a priori* do Entendimento.

relação, espacialidades, temporalidade etc., e que abrangem os aspectos de memória, instrumentalidade lógica, afetiva, moral, e de prospectividade.

Dessa compreensão depreende-se o entendimento de que o currículo tem de estar para além de uma concepção meramente política de organização de fragmentos de ciência a serviço do poder do Estado. A política é inevitável no contexto do currículo, porém este não pode ser reduzido só a tal componente, haja vista que o currículo não tem por finalidade fixar conteúdos, mas deveria entender os processos cognitivos e atitudinais que fundamentam o papel da escola enquanto centro do Sistema Educacional da sociedade para, assim, contribuir com os parâmetros de articulação didática, epistemológica, social, psicológica, relacional e cultural.

Currículo e Avaliação

Avaliar não é ato só inicial nem só final, como tampouco é ação autônoma no objeto, metodologia e finalidade. Avaliação é procedimento que auxilia na verificação de estados do objeto de acompanhamento. Categorizar uma ação como "avaliação inicial" sem que haja confrontação de processo e estado final constitui falha de compreensão, pois só se pode falar, nesse caso, de uma conferência e uma constatação de estado. "Avaliação final" sem que haja referência ao processo e ao ponto inicial, estritamente não pode ser entendida como avaliação, mesmo que possa constituir uma verificação de estado ou mensuração de valor esperado, e que não necessariamente reflete vínculo entre o estado original e o estado atual.

Todo ato avaliativo acontece por referência a um ente do qual se confere e aprecia a sua situação para se gerar estimativas de conformidade ou inconformidade com aquilo que se espera que seja o estado do sujeito conferido. Se o ato avaliativo não é autônomo em seu objeto, tampouco possui independência metodológica e de finalidade, pois o caminho a ser seguido para o cotejamento dos estados do ente analisado é relativo à natureza dos resultados esperados, e a finalidade é constatativa, haja vista que através da avaliação se verifica um estado, então ela (a avaliação)

não é o fim. Os referenciais da avaliação podem ser quantitativos e/ou qualitativos, sendo que os mesmos são expressos por aferição (análise, comparação, conferência, cotejamento, confronto, verificação, constatação, consideração, apreciação); e por ponderação (cálculo, estimativa, mensuração, taxação, julgamento, parecer, etc.).

O currículo tanto na finalidade política quanto na epistemológica precisa de instrumentos de aferição e de ponderação, sendo que a avaliação estabelece padrões de constatação seja por cotejamento qualitativo, seja por verificação quantitativa. As avaliações institucionais no âmbito político tendem a ser quantitativas e a gerar dados estatísticos que permitem sua utilização como capital de negócios internacionais e institucionais públicos e privados.

As avaliações da esfera pública divergem das avaliações da esfera privada pelo fato de, no primeiro caso, o Estado acompanhar os processos de entes que lhe pertencem, isto é, faz-se uma verificação de si mesmo e os objetivos e finalidades são de autopreservação e proteção. No segundo caso, o Estado controla pela avaliação os entes concessionários de ações e serviços, sendo que esses entes são instituições externas ao agente avaliador. Quem avalia e quem é avaliado constituem determinantes do que se pretende com uma avaliação e como se procede com a mesma.

Nos sistemas de ensino, ao se abordar questões ligadas ao currículo, via de regra, não se pensa na avaliação, pois esta é relegada a um campo técnico específico. Especialistas em avaliação pensam na forma do instrumento, extensão, duração, conteúdo e sujeito de apreciação. Em muitas circunstâncias a avaliação é vista como mecanismo de punição; instrumento classificatório; mecanismo para referendar ações; e meio de controle. Como a aceitação nas diferentes esferas sociais está vinculada a processos de avaliação, esta gera medo pela possibilidade de frustração de expectativas quando não se alcança determinado índice ou média de corte.

Nada impede que ao final de um ciclo vários grupos de alunos sejam avaliados com um único instrumento sobre conteúdos desenvolvidos por diversos docentes, mas isso exige um monitoramento do processo

de ensino que permita que segmentos iguais atinjam metas e alcancem objetivos previamente fixados, sabendo que as margens acima ou abaixo da média esperada deverão ser analisadas de modo especial. Todavia, a tradição escolar exalta quem supera a média e o torna elemento modelar, enquanto recrimina e rotula àqueles que não alcançam padrões de rendimento esperados, sem que haja uma compreensão dos fatores que provocaram esses resultados, tanto acima quanto abaixo da média.

Pode-se utilizar instrumentos de avaliação que não usem os mesmos conteúdos da sala de aula quando se pretende verificar se o aluno desenvolveu as destrezas, habilidades e competências previstas em determinados períodos ou ciclos escolares. Entretanto, quando a finalidade da avaliação é verificar a capacidade de memorização é preciso realizar a aferição do estado do aluno mediante os mesmos padrões de registro. Os diversos tipos de avaliação não são condenáveis em si mesmos, porém é preciso que se tenha clara a finalidade, as condições e os sujeitos da avaliação para poder escolher o padrão mais adequado de aferição.

Provas orais ou escritas; objetivas ou subjetivas; de marcação ou discursivas; exercícios; apresentações individuais ou em grupo, entre outros, são instrumentos avaliativos que não esgotam em si mesmos as finalidades da avaliação e, por isso, deve-se entender que esta é mais abrangente do que seus instrumentos isolados. A avaliação pautada no uso de provas classificatórias, hierarquizantes e de base memorística tende a ser parcial, sendo que o sentido pleno do termo avaliação supõe a existência de duas ou mais perspectivas de análise para que o juízo atinja não só o avaliado em seus diversos aspectos, mas também o avaliador e as várias instâncias institucionais do processo avaliativo.

A forma do instrumento avaliativo carrega um potencial intrínseco de possibilidades de usos que vão além da finalidade constatativa extraída da mensuração através de uma prova ou qualquer outro instrumento. Dentro ou fora dos conteúdos ou situações avaliadas, por intermédio do instrumento podem-se desenvolver aspectos como a observação, atenção, concentração, organização, etc. No entanto, um dos elementos da avaliação que tem permanecido tão marginal que é quase invisível é o

fator honestidade. O plágio, cópia (cola), roubo de ideias, entre outros, perpassam todos os níveis da sociedade, mas o sistema cria mecanismos de vigilância e punição sem que haja um trabalho de conscientização e formação do aluno sobre os valores que implicam o ato de avaliar e ser avaliado.

Quando um aluno do ensino primário, para realizar uma prova periódica, é obrigado a passar por um detector de metais, já está instaurada uma cultura de presídio na escola em que todas as pessoas *a priori* são bandidas e não se pode confiar em ninguém. Provavelmente a aferição de resultados avaliativos que mais se aproxima do justo termo seja aquela que é feita com duas direções: coleta de resultados por parte do avaliador, e a autoavaliação. As situações constatadas de cópia em sala de aula são punidas com atribuição de nota negativa e até com registro disciplinar ao aluno, e embora esse seja o mecanismo mais fácil de controle, não é o mais eficaz, já que não acompanha um trabalho de conscientização do aluno sobre os valores que implicam seu ato. A supressão de um instrumento não eficiência por outro em circunstâncias melhoradas é mais proveitoso do que uma punição "exemplar" a algum aluno.

Currículo diversificado *versus* Currículo flexível

O termo "currículo" tem várias acepções, sendo a mais conhecida, no contexto da Língua Portuguesa, *curriculum vitae* ou corrida (percurso) de vida, e representa uma síntese da vida profissional e acadêmica do sujeito que se apresenta na sociedade mediante esse instrumento formal. Todavia, o termo "currículo acadêmico" ou percurso para a formação intelectual, constitui uma síntese dos principais componentes cognitivos socialmente constituídos e que serão utilizados pelo sistema social depositário dos saberes acadêmicos. O sistema educacional estabelece dois caminhos diferentes e com finalidades complementares no processo de fixação e consolidação dos saberes historicamente construídos, e daqueles que deverão gerar novas epistemes.

O primeiro caminho serve-se do conjunto das ciências e delas abstrai procedimentos que deverão ativar no sujeito do conhecimento

estruturas lógicas, espaciais, temporais, relacionais, qualitativas, quantitativas, afetivas, entre outras. Nesse caminho, que corresponde ao ciclo da Educação Básica, são poucos os conteúdos que oferecem funcionalidade pragmática, sendo que os campos da língua e da matemática básica surgem, desde o início da escolarização, como a referência de conteúdos utilizados em si mesmos. Conhecimentos de Física, Química, Geometria, Filosofia, Artes, Literatura, História etc., integram o cabedal de estruturas cognitivas que têm por finalidade contribuir para o desenvolvimento das categorias do entendimento do aluno, e em níveis muito baixos chegam a contribuir com informações de base utilitária para o dia-a-dia da vida do sujeito.

O segundo caminho é o da profissionalização ou da formação universitária, sendo que essa etapa se inicia quando, findo o ciclo da educação básica, assim que o aluno atinge o grau de maturação das estruturas intelectuais necessárias ao prosseguimento de sua vida social com autonomia cognitiva se encontra em condições de conhecer, aplicar e desenvolver saberes de campos específicos da ciência. Ao estudar Filosofia: Metafísica, Cosmologia, Teodiceia, Ética, Lógica, Epistemologia, Estética (...); ou Medicina: Anatomia, Fisiologia, Cardiologia, Hematologia, Neurologia, Endocrinologia (...), o agente do conhecimento está aprofundando uma área específica da ciência que deverá ser utilizada profissionalmente pelo sujeito dentro da sociedade em que estiver inserido.

Provavelmente a palavra "*pensum acadêmico*" seja mais adequada do que o termo "*currículo escolar*", haja vista que *pensum* indica o plano de estudos de um curso, o detalhamento total das matérias, tarefas e divisão dos conteúdos etc. O currículo acadêmico é plural por essência, seja no nível da formação básica, seja no estágio de formação profissional e, como tal, as tentativas políticas de implantar um "currículo diversificado", somente deixam em evidência o desconhecimento de agentes da política a respeito de certas áreas sobre as quais legislam e, neste caso específico, a respeito do que é o currículo na sua essência. O arcabouço formativo desenhado pelo currículo tem por alicerce um "*pensum*" ou plano de estudos com o detalhamento teleológico das matérias que serão estudadas, sendo que dar margem à redução do currículo universal seria

ato irresponsável que implicaria na divisão prematura de quem ingressa ou não em certas áreas do conhecimento.

O aluno da educação básica, excluindo-se o discente de Educação de Jovens e Adultos – EJA, não tem condições de "escolher", sem prejuízo de decisões futuras, o que ele vai ou não estudar durante o período de formação escolar e, por isso, é imperioso que os responsáveis, no âmbito da política, pelas definições do "*pensum acadêmico*" não confundam diversificação curricular (o que já é inerente ao currículo), com flexibilização curricular, haja vista que dentro do processo formativo básico e superior surgem necessidades de ampliação e fortalecimento das bases cognitivas do aluno, recaindo sobre a parte flexível do currículo a possibilidade de expor aos estudantes os diversos planos de conhecimento, seja para apresentar-lhes campos do saber em geral, seja para permitir que o discente explore áreas de interesse pessoal.

Constitui grande risco para a equidade social e para a democracia cognitiva que não seja estabelecida a distinção entre currículo diversificado e currículo flexível. Caso se assuma, genericamente e como política de Estado, que o currículo é flexível, sem que haja controle dos elementos diversificados fundamentais para a formação integral da pessoa, então se estabelecerá a possibilidade de que certos grupos cheguem à universidade ou ao mercado de trabalho sem condições de acompanhar outros grupos com formação diferente e que estarão melhor capacitados para lidar com estruturas de pensamento diversas.

Experiências vivenciadas em diversos países têm mostrado que quando segmentos escolares recebem formação diferenciada na educação básica, nos processos de ingresso e permanência na universidade se estabelecem hierarquias de alunos que passam a ser classificados como mais ou menos inteligentes, sendo que aqueles com deficiências lógicas e matemáticas terminam, geralmente, nas áreas de ciências humanas, letras, artes e alguns campos das ciências sociais aplicadas ou, então, em cursos técnicos de nível médio ou tecnológico de nível superior. O status social evidencia-se imediatamente, expondo o comprometimento da democracia profissional que resulta do desequilíbrio na formação básica.

A diferença de "grau" (bacharel / licenciado / tecnólogo) que se estabelece nas universidades não é de nível hierárquico, embora a tradição que vem do século XIX tenha instituído socialmente que o bacharelado é "superior" que a licenciatura e que a tecnologia, fato que justifica a desigualdade no tratamento, valorização e remuneração profissional. Pensar a diferença entre bacharelado e licenciatura como um simples ato de cursar meia dúzia de disciplinas a mais para obter mais um grau indica o desconhecimento do que representa essencialmente ser bacharel ou licenciado.

Basicamente os cursos de licenciatura diferem dos bacharelados nas práticas pedagógicas (estágios), nas disciplinas didáticas, metodológicas, e nos conteúdos denominados de "fundamentos da educação". Salvo particularidades, o bacharel e o licenciado em História, Geografia, Filosofia, Matemática, Química etc., cursam as mesmas disciplinas para os dois graus, sendo que para obter o segundo desses graus é preciso cursar algumas matérias a mais, o que implica dizer, por exemplo, que a Epistemologia é a mesma para o bacharel e para o licenciado em Filosofia; a Química Orgânica é igual para o licenciado e o bacharel em Química e, dessa forma, os conteúdos de cada área do conhecimento tem a mesma abordagem para graus diferentes que preparam profissionais com finalidades também diferentes.

A política de formação de professores fundamenta as ações de "licenciamento" para o exercício do magistério numa hibridação entre as áreas específicas e os campos da Pedagogia. O dualismo forma/conteúdo instala dois domínios de departamentos que dificilmente se encontram, e em muitos aspectos rivalizam em busca de status acadêmico. Os currículos do bacharel e do licenciado são diferentes, porém a diferença entre esses graus não pode radicar no quantitativo de disciplinas diferentes cursadas, senão na abordagem que se faz dos conteúdos disciplinares: a lógica matemática que estuda o bacharel em matemática não tem a mesma finalidade que a estudada pelo licenciado em matemática, fato esse que implica na necessidade do licenciado ter de dominar o conteúdo do bacharel e ir além, porém a prática de formação de professores leva

a que o licenciado estude menos conteúdos específicos induzindo a preconceitos sobre hierarquia dos dois graus.

Como poderia trabalhar adequadamente os fundamentos da alfabetização e o letramento um professor que desconhece os processos fonéticos e fonológicos da língua, que não domina as estruturas morfológicas e sintáticas do idioma, e que não tem competência lexical, entre outros aspectos do campo linguístico. Ainda, como seriam colocadas as bases lógicas e matemática do aluno se o professor desconhece e até rejeita a matemática. Entretanto, o mesmo questionamento é válido quando o docente domina profissionalmente os conteúdos de sua área de formação, mas não os aplica com a finalidade que eles têm na educação básica que é a de auxiliar na construção e amadurecimento das estruturas cognitivas do aluno.

Uma alternativa razoável para a formação docente seria que para cada conteúdo do bacharelado que será utilizado na educação básica, o licenciado possa se debruçar em proporção igual sobre os conteúdos que serão aplicados em sala de aula. A ideia pode parecer absurda, pois é tudo o contrário do que vem sendo aplicado na prática, isto é, o licenciado tem uma formação simplificada e mais curta do que o bacharel. Os programas de Mestrado e Doutorado para quem atua na docência teriam de possuir especificações próprias que estejam além do bacharelado, já que no sentido aqui exposto a licenciatura teria de vir depois do bacharelado e não existir como recorte e simplificação deste, da forma que tem existido desde sua criação como grau específico para o exercício da profissão docente.

Currículo e Prática Profissional

A Reflexão sobre Prática Profissional, na perspectiva da Filosofia da Educação, objetiva discutir a formação para o agir docente nos cursos de licenciatura, partindo da observação dos modelos de atuação na disciplina Estágio de Regência. A área de estudos definida pelo estágio se desenvolve na interação de cada campo específico de qualificação profissional com o meio social em que o estudante desenvolverá suas

atividades. Já transcorrido quase um século de existência das licenciaturas e até hoje o chamado estágio curricular supervisionado, ou estágio de regência, vem sendo considerado como a parte prática dos cursos de formação profissional de professores, em contraposição à teoria.

Entender o estágio docente como uma área de conhecimento implica em dar-lhe o estatuto epistemológico que vai além da concepção tradicional de simples prática instrumental. O estágio deve ser constituído pela teoria e pela prática, conjuntamente, para não cair nos discursos tradicionais de que esse componente é o lado prático da formação profissional por oposição ao lado teórico. O entendimento que deve prevalecer é de que cada um dos elementos curriculares precisa desenvolver os aspectos práticos e os teóricos, mesmo as matérias classicamente conhecidas como teóricas. Com esse direcionamento, o estágio pode receber o estatuto epistemológico de disciplina curricular em que a pesquisa retoma a teoria e a prática da formação docente.

Partindo da percepção de que o Estágio, na formação profissional, vem sendo trabalhado como simples formalidade desvinculada do contexto geral de instrução dos futuros profissionais do ensino, torna-se importante retomar algumas reflexões que ajudam a problematizar e a apresentar possíveis alternativas de compreensão do componente curricular "Estágio Supervisionado". Entre os pontos que nos permitem pensar o Estágio encontramos, em primeiro lugar, a reflexão sobre a prática como imitação de modelos; no segundo momento temos a prática como instrumentalização técnica; no terceiro instante verificamos a teoria e a prática no Estágio; e, no quarto segmento, encontramos o Estágio como superação da separação entre teoria e prática, mediante a aproximação da realidade pela atividade teórica, assim como a percepção do estágio como espaço para a pesquisa e a pesquisa que alimenta o estágio.

Ao falar da prática como imitação de modelos, deve-se entender que o exercício de qualquer profissão é prático, isto é, trata-se de "fazer algo" ou "executar ações" com base nos conhecimentos adquiridos durante um período de formação. O modo de aprender a profissão, conforme a perspectiva da imitação será a partir da observação, reprodução e, às vezes,

da reelaboração dos modelos existentes na prática, consagrados como bons. Nesse modelo, muitas vezes os alunos aprendem com seus professores, não somente observando-os e até imitando-os, mas também elaborando seu próprio modo de ser a partir da análise crítica do "ser" de seu mestre. No processo de preparação para a prática, eles separam e escolhem aquilo que lhes parece adequado e acrescentam novos modos de agir, adaptando-se aos contextos em que se encontram, sendo que, para isso, lançam mão de suas experiências e dos saberes que adquiriram.

A necessidade de fornecer instrumentos técnicos para o exercício profissional, normalmente, conduz a que o Estágio docente seja dividido em estágio de observação, momento em que o aluno se dirige a uma escola para assistir a algumas aulas e, posteriormente, realizar um relatório; e estágio de regência, ocasião em que o discente é levado a preparar seus planos de aula e ministrar alguns conteúdos disciplinares. O primeiro modelo para o estagiário seria o professor da escola, porém muitas vezes a imagem reproduzida é a do professor da universidade, o qual assumirá uma postura para um contexto de ensino, basicamente técnico e, na maioria das vezes, pouco realista para aquilo que é exigido no dia a dia da educação básica.

Pensar a teoria e a prática no Estágio leva-nos a perceber que o reducionismo das práticas pedagógicas à perspectiva da prática instrumental e à observação crítica, como apresentado anteriormente, expõe alguns dos problemas na formação profissional docente. A dissociação entre teoria e prática aí presente resulta em um empobrecimento das práticas nas escolas, o que evidencia a necessidade de se explicitar por que o estágio é teoria e prática, e não só prática. Rita Paiva[23] (2005), em estudo sobre Gaston Bachelard, aponta que uma ciência que não encontra na experiência todos os requisitos necessários para teorizar, carece de uma razão que, à semelhança da arte, revela-se polêmica, mutante, inquieta e dinâmica. Rita Paiva lembra, ainda, a filosofia bachelardiana do não como: não aos pontos fixos, às verdades

[23] PAIVA, Rita de Cássia. *Gaston Bachelard: a imaginação na ciência, na poética e na sociologia*. São Paulo: Fapesp, 2005.

instituídas, aos métodos anacrônicos, aos hábitos intelectuais que se cristalizam. Esse não é dinâmico, pois se trata de uma razão criadora, intrinsecamente ligada à capacidade humana de imaginar.

> As revoluções científicas, a partir das quais Bachelard reflete, instauram um novo espírito científico, que redefine a relação entre sujeito e objeto. O primeiro deixa de ser mero receptáculo do conhecimento para assumir sua condição de criador, demiurgo que confere realidade ao existente; o segundo, por seu turno, passa a ser fundamentalmente resultado de construções racionais, cuja verificação, definitivamente, não ocorre nas evidências do real (PAIVA, 2005, p. 20).

Uma das falhas da formação profissional, ligada à prática, vincula-se à busca da objetividade enquanto coincidência entre pensamento e mundo, porém tal equalização é irrealizável, pois da prática surgem as teorias, e estas aperfeiçoam aquelas e, por isso, o estágio não pode ser entendido somente como a parte prática da formação, como o aprender a fazer, haja vista que a teoria aprofunda os conhecimentos derivados da prática enquanto esta serve de base para fazer evoluir o conhecimento mediante a geração de novas teorias.

O magistério é uma atividade social, ou seja, como tantas outras, é uma forma de se intervir na realidade da coletividade, no caso, por meio da educação que ocorre, não só, mas essencialmente nas instituições de ensino. Para melhor compreender esse agir social, torna-se necessário distinguir a atividade docente como prática e como ação. Para tanto, necessário se faz explicitar as noções de teoria e prática e, para isso, deve-se entender o conceito de ação docente.

> L'action ne se restreint pas dans l'enceinte de la vie individuelle. Point de cause eficiente en nous qui n'aille à une cause finale et ne soit un aveu implicite d'insuffisance et une demande de secours. Après qu'elle a emprunté au milieu univesel de quoi se produir, elle ne se cantonne pas en elle-même: issue de la nature, il semble qu'elle

> doive retourner à la nature et en recevoir son complétent nécessaire[24] (BLONDEL[25]: 1950, p. 201).

Todo movimento do sujeito tem implicações no coletivo, quanto mais a intervenção institucional em que, partindo de um planejamento social, atua para a construção de estados epistêmicos da criança. Desse modo, o professor que se apropriou do conhecimento enquanto aluno, volta para a sociedade levando consigo o que assimilou, e passa a agir individual e coletivamente sobre seus alunos para completar, nos outros, a ação nele iniciada. Ação docente, nos termos de Blondel, representa o ato de transformação do estado cognitivo do aluno, mediante um movimento epistêmico que constantemente se renova e, como diz Bachelard, mediante práticas e saberes que não se cristalizam jamais.

> L'expression sensible de l'acte indique donc une tendance du vouloir vers un but ultérieur: voilà pourquoi l'action apparait toujours comme transitive; c'est-à-dire qu'elle semble être dans un perpétuel devenir. On ne peut, sinon par abstraction, la considérer comme absolument close; car ses conséquences et ses accroissementes sont virtuellement illimités dans le temps et dans l'espace. Et chaque fin, dès qu'elle parait atteinte, n'est déjà plus qu'un échelon pour aller au delà[26] (BLONDEL, 1950, p. 210).

A ação docente não pode ser fechada, ela sempre precisa estar em trânsito, sendo que, quando se está próximo de alcançar um objetivo,

---

[24] A ação não se restringe aos domínios da vida individual. Nenhuma causa eficiente em nós que vai para uma causa final é uma admissão implícita de insuficiência e um pedido de ajuda. Depois de ter emprestado algo da natureza para transformar, isto não permanece restrito a si mesmo: um produto da natureza que deve retornar à natureza e receber seu complemento necessário (BLONDEL: 1950, p. 201). [Tradução de minha autoria]

[25] BLONDEL, Maurice. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une Science de la practique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

[26] A expressão sensível do ato indica uma tendência do querer alcançar um objetivo posterior: é por isso que a ação sempre aparece como transitiva; isto é, parece estar em um devir perpétuo. Não se pode, a não ser por abstração, considerá-la absolutamente fechada; porque suas consequências e seu crescimento são virtualmente ilimitados no tempo e no espaço. E cada fim, assim que parece haver sido alcançado, não passa de um degrau para ir além (BLONDEL: 1950, p. 18). [Tradução de minha autoria].

novos degraus devem ser projetados. Torna-se necessário que o agir docente nunca perca a perspectiva binária que alicerça sua razão de ser, isto é, a apropriação das teorias produzidas e alicerçadas na prática e, desta, avançar para a geração de novas teorias. Embora não seja regra, por exemplo, nos cursos jurídicos existe a tendência a valorizar juízes, delegados, promotores, entre outros, na função do magistério, sendo que na maioria dos casos não têm vínculo com a academia, mas têm uma vasta carga de "casos" para contar, em detrimento da teoria. Por outro lado, existem bacharéis em enfermagem, com muita teoria, que findando seus estudos não sabem aplicar uma injeção, ou, então, alunos de licenciaturas que vão para uma escola sem nunca haver entrado numa classe durante seu processo formativo.

> O papel da teoria é apresentar aos professores contextos de análise para compreenderem os aspectos históricos, sociais, culturais, organizacionais e de si mesmos como profissionais, nos quais se dá seu trabalho, para neles intervir, transformando-os (PIMENTA[27]: 2002. p. 16).

Nesse sentido, é fundamental o permanente exercício da crítica das condições materiais e imateriais em que acontece o ensino. O desenvolvimento do processo de execução da crítica é possibilitado pela atividade de pesquisa que se inicia com a análise e a problematização das ações e das práticas, confrontadas com as explicações teóricas sobre elas, com experiências de outros atores e olhares de outros campos de conhecimento, com os objetivos que se pretende e com as finalidades da educação na formação da sociedade humana.

Deixamos algumas considerações a respeito do estágio e da prática, iniciando com uma realidade bastante comum que é a forma como frequentemente os alunos aprendem com seus professores, observando-os e até imitando-os e, sobretudo, reproduzindo os comportamentos psíquicos e atitudinais de seus mestres. A imitação como forma de aprendizagem pode trazer elementos positivos, porém pode ser uma prática extrema-

[27] PIMENTA, S.G.; GHEDIN, E. (Orgs.). *Professor Reflexivo no Brasil: gênese e crítica de um conceito*. São Paulo: Cortez, 2002.

mente negativa, além de não se sustentar por si só como instrumento de formação profissional, precisando cuidar sempre da formação como um programa integrado entre o Estado, a escola e as demais esferas da sociedade.

Um segundo aspecto a ser guardado diz respeito ao modo como são dispostos os afazeres do estágio que são posicionados dentro daquele momento específico da disciplina em que se aprende o como fazer, conhecem-se os instrumentos e as técnicas que serão utilizadas com as turmas, operacionalizam-se as habilidades específicas para o controle das turmas, treina-se o funcionamento de documentos de registro institucional, como controle de frequência, lançamento de notas, instrumentos de avaliação e fluxogramas, entre outros. Essa perspectiva determina que o estágio seja, para os alunos, o momento de treino de ações específicas, dissociando estas do contexto geral das disciplinas formativas, quando a teoria e a prática precisam caminhar sempre juntas.

Um terceiro elemento aponta como uma das falhas da formação profissional, ligada à prática, a busca da objetividade enquanto coincidência entre pensamento e mundo, isto é, sugere que a compreensão que o sujeito tem do mundo coincide com o fato entitativo como ele é, porém, deve-se entender que da prática surgem as teorias, e estas aperfeiçoam aquelas e, sendo assim, o estágio não pode ser entendido só como um componente prático da formação, mas caminho para novas compreensões do agir profissional. É fundamental cuidar para que o agir docente nunca perca a perspectiva binária que alicerça sua razão de ser, ou seja, a apropriação das teorias desenvolvidas com base na prática, da qual, por sua vez, avança para a geração de novas teorias.

Ao estágio dos cursos de formação de professores, compete possibilitar que os futuros docentes se apropriem da compreensão da complexidade das práticas institucionais e das ações aí praticadas por seus profissionais, como possibilidade de se prepararem para sua inserção profissional. É importante destacar que a prática dos professores precisa ser analisada levando-se em consideração o fato de que a sociedade é plural, no sentido da pluralidade de saberes, mas também desigual, no

sentido das desigualdades sociais, econômicas, culturais e políticas, pois isso determina o caráter intermitente da prática dos professores, enquanto evidencia a necessidade de transformar as mesmas numa perspectiva crítica.

O estágio precisa perder a conotação de um simples elemento e, mesmo, um componente estranho à matriz curricular que deve ser cumprida como exigência legal, para poder tornar-se um elemento integrante do conjunto dos saberes que constituem a essência das áreas de formação de professores. Como reflexão sobre as práticas pedagógicas das instituições escolares, o estágio não se faz por si, mas envolve todas as disciplinas do curso de formação, levando a constituir, no conjunto, um verdadeiro e articulado projeto político-pedagógico de formação de professores, cuja finalidade é a de alavancar o estágio como pesquisa e a promoção da pesquisa no estágio.

CAPÍTULO V - NÚCLEO TEMÁTICO POLÍTICO

Pressuposto básico: *O homem enquanto ser social é um ser político e deve conhecer o funcionamento das instituições em que se encontra imerso para poder participar delas livre e conscientemente. A educação deve ser um processo de conscientização e amadurecimento político.*

A Filosofia da Educação ao analisar os diferentes aspectos que constituem os procedimentos de formação dos sujeitos que integram a sociedade, aborda o fenômeno da política por tratar-se de fato essencial para estabelecer os critérios de organização e convívio dos diversos povos em que se divide o gênero humano. A Filosofia da Educação busca compreender a natureza do homem enquanto ser social que cria mecanismos de entendimento de seu mundo interior e exterior. A compreensão que o ser humano alcança da sua realidade acontece pelo acúmulo dos saberes construídos e transmitidos na sincronia e na diacronia da existência consciente dos povos, conforme os alicerces culturais que estes vão atingindo.

Não se confunde a Teoria do Conhecimento, a Antropologia Filosófica, a Filosofia Política, etc., com a Filosofia da Educação, embora aquelas sejam instrumentos fundamentais para o desenvolvimento de uma reflexão filosófica a respeito dos procedimentos de constituição do arcabouço sociocognitivo do homem, que não seja só teoria nem mera técnica de transmissão de conhecimentos. O conhecimento da teoria e da práxis política na história da humanidade é fator relevante para a instrumentalização e estruturação dos sujeitos que sofrem e executam processos decisórios que envolvem ações conscientes fundamentadas por constructos ideológicos.

Os filósofos gregos iniciaram sua reflexão sobre política a partir das formas de governo existentes em diferentes lugares na sua época. Platão analisa a decadência e degradação da *polis* e não seu esplendor e, por isso, parece óbvia sua postura pessimista sobre os sistemas políticos segundo a qual, a história, não constitui um progresso indefinido, senão um regresso definido do mal para o pior. Para Platão há seis formas de

governo que se reduzem a cinco, já que a Monarquia e a Aristocracia seriam duas modalidades de um único sistema. As outras quatro formas de governo: Timocracia, Oligarquia, Democracia e Tirania seriam formas corrompidas de governo. Essas *constituições* (como também são denominadas as diversas formas de governo) são classificadas por Platão como boas ou más utilizando o critério do consenso ou da força, da legalidade ou da ilegalidade para assumir o poder.

Aristóteles aproxima-se de Platão ao fazer uma classificação semelhante das formas de governo, somente que a forma como as organiza segue o critério do interesse do governante (se este visa o bem comum ou benefícios pessoais). Aristóteles chega à classificação das formas de governo em Monarquia, Aristocracia, Polítia, Democracia, Oligarquia e Tirania, depois de analisar mais de 170 constituições da sua época. Nessas formas de governo distinguem-se três tipos de relações de poder que são: pai – filho; senhor – escravo; governante – governado. Para diferenciar a Oligarquia da Democracia, não se utiliza o critério do número de pessoas, mas a diferença entre ricos e pobres, já que os ricos sempre serão menos do que os pobres. Daí a razão pela qual deve ser relativizado o conceito "governo do povo" (democracia), pois não é real a afirmação segundo a qual há um governo do povo, já que este somente ratifica a vontade de uma minoria que lhe impõe os governantes que deverão ser escolhidos.

Cada sistema político constrói argumentos e executa ações capazes de consolidar, entre os governados, a imagem de racionalidade e eficácia que permitem a perpetuação dos agentes do governo no interior de cada sistema. A análise política no processo educativo deve permitir que os sujeitos de um povo desenvolvam certos níveis de consciência que os torne aptos a identificar o estágio da relação de poder em que se encontram, pois, o paternalismo na relação pai/filho define os governados como incapazes de tomar suas próprias decisões; o autoritarismo na relação senhor/escravo mantém a maioria da população sob o jugo da lei e da tributação que deixam os membros do corpo social impossibilitados de reagir diante dos atos privativos da liberdade; e o poder exercido na relação governante/governado apresenta modalidades diferentes de

controle em que os governados, teoricamente, deveriam possuir maiores níveis de consciência e capacidade de participação na tomada de decisões do governo.

Maquiavel marca o início de mudanças importantes no pensamento político, inclusive apresenta uma nova classificação das formas de governo sendo que, segundo ele, todos os Estados ou são Repúblicas ou são Monarquias. Nos principados (monarquias) o poder depende da vontade de um só, enquanto nas repúblicas, que podem ser Aristocráticas ou Democráticas, o poder depende da vontade coletiva (colegiados ou assembleias). Aristóteles já havia afirmado que nem a Oligarquia é o poder de uns poucos, nem a Democracia é o poder do povo. Segundo Maquiavel, nos principados, o poder pode ser conquistado pela virtude, pela fortuna, pela violência ou pelo consentimento dos cidadãos.

Conquistar o poder e conservá-lo não é um simples ato de "consentimento do povo", haja vista que manter-se no governo implica em: demonstrar certos valores que fundamentem a virtude; ter a capacidade de dominar os interesses de outros grupos ou pessoas mediante a utilização de recursos financeiros que podem ser próprios ou do estado, e isto caracteriza a fortuna como meio de alcançar o poder; possuir habilidade na utilização da força física ou da lei que conforme a intensidade com que é aplicada será entendida como violência física, ideológica e simbólica.

Entende-se, assim, que os quatro meios de atingir o poder, segundo Maquiavel, não são disjuntivos, mas o consentimento do povo é efetivado por intermédio dos outros três mecanismos, diferenciando-se um governo do outro pela maior ou menor ênfase com que são utilizados esses recursos para a manutenção do poder. A educação é um dos instrumentos ideológicos do Estado, utilizada como mecanismo de controle da população pelo conhecimento. A Filosofia da Educação mediante a abordagem do fato político constitui instrumento de conscientização do cidadão que lhe permite tomar suas decisões livremente e não sob o domínio da força e da ideologia, embora não haja, na política, atos neutros e desprovidos de tendências ideológicas.

Política e Moral

Michel de Montaigne viveu o contexto do século XVI que viu florescer inúmeras teorias políticas. Na Espanha, na França, na Itália, na Inglaterra, etc., surgiram incontáveis escritores, juristas, sacerdotes católicos ou protestantes dispostos a reconstruir a sociedade e, para isso, empreendiam reformas políticas, jurídicas, religiosas, educacionais e culturais. Erasmo, humanista e cristão, fixa os deveres do Príncipe para com o povo e lança um apelo em prol da paz em que afirma que não há paz, mesmo que imperfeita e injusta, que não seja preferível à mais justa das guerras.

Thomas Morus imagina uma Utopia, entendendo este termo não como algo irrealizável, um sonho ou delírio, mas como algo que ainda não aconteceu e poderá efetivar-se. Nesse sentido, Utopia caracteriza um país ideal cujos habitantes vivem felizes e virtuosos no quadro de um Estado dirigido sob o regime da comunidade de bens que assegura a igualdade a todos. A Utopia encarna a ideia agostiniana de uma Cidade de Deus porque "*u – topos*" que quer dizer em lugar algum, remete à ideia de Céu que não é um "lugar", mas um estado de espírito desconhecido.

Assim como a Utopia tem como base um país com habitantes felizes e virtuosos, igualmente a Cidade de Deus é um apelo à instauração de um ideário de habitantes igualmente felizes e virtuosos que vivam na terra a perfeição da sociedade divina. Da mesma forma que a Utopia, de Morus, retoma o ideal da Cidade de Deus, de Agostinho, igualmente se reflete na teoria marxista que pretende estabelecer uma ordem social em que o governo promova um regime de comunidade de bens que assegure a igualdade a todos (comunismo), só que como ação humana sem a intervenção de divindades.

Lutero e Calvino, embora sendo reformadores religiosos, estão envolvidos na vida da Corte e tratam do poder político, definindo seu caráter e atribuições, reconhecendo a fonte divina do poder temporal e, por isso, segundo eles os cristãos devem obedecer ao soberano em todos os domínios que não dizem diretamente respeito à fé, enquanto a Igreja pode recorrer ao braço secular para esmagar os ímpios e incrédulos. Nesta mesma época surge a figura de Jean Bodin, jurista francês

conhecido como o "filósofo da soberania" que revela moderação e bom senso ao procurar conciliar a doutrina e a prática, os usos e as reformas: quer o progresso, mas sem violência. Bodin é considerado um político experimental.

O surgimento de Maquiavel trouxe consigo uma visão mais realista da sociedade e da política, despindo esta dos vincos moralizantes. O teórico italiano era um patriota sincero que esperava libertar e unificar a Itália, mas conhecendo os bastidores da administração, convence-se de que seus objetivos somente serão alcançados pela força e pela malícia. Ele exclui qualquer consideração moral ou religiosa e subordina os meios aos fins. A grandeza do objetivo justifica, a seu ver, o recurso à crueldade, à perfídia, à traição, ao assassínio. Quem, por escrúpulo, recua diante do crime útil ao interesse público, não deve meter-se nos negócios da administração e da política. Essas duras máximas exprimem apenas a lição dos fatos.

A partir de 1561 a guerra cobre a França de ruínas e consome as forças da nação, corrompe os homens e os mergulha na barbárie, tudo se torna legítimo para assegurar a vitória, um assassínio cometido em nome do Príncipe ou do Partido, passa por um ato de virtude. A voz da razão, da justiça e da humanidade é abafada pelos clamores do ódio e da vingança. O fanatismo religioso exaspera ainda o furor dos combatentes: pilha-se, incendeia-se, tortura-se, mata-se pela maior glória de Deus; os homens transformam-se em feras; o roubo e o banditismo, que o medo da lei sustava, desenvolvem-se à sombra da anarquia; a segurança desaparece; a sociedade inteira se desagrega e desmorona.

O mesmo quadro sinistro que Maquiavel descreve na Itália do século XV, Montaigne o percebe na França do século XVI, tanto que ao morrer, a paz ainda não tinha sido restabelecida no seu país. Em Montaigne encontramos um juízo equilibrado e objetivo: "quando devo optar por um partido não crio obrigações que contagiem meu entendimento, pois meus interesses me fazem desprezar as qualidades louváveis dos meus correligionários". Por esta atitude foi visto com desconfiança,

mas superou esta com sua autoridade moral que dá retidão, sinceridade e coragem.

Podemos dizer que Montaigne acreditava no homem. Antes de tudo é um moralista que encara a política com pressupostos diferentes dos defendidos por Maquiavel de quem se desvia, persistindo no desejo de introduzir na prática do governo mais generosidade, clemência, bondade, justiça e quer libertar os homens da violência e do ódio. Por tudo isso, pode-se dizer que sua moral é mais interessante que sua política, pois esta é comandada por aquela. Suas ideias políticas caracterizam-se por uma visão empirista, uma prática conservantista e uma tendência para o liberalismo.

As ideias políticas de Montaigne devem mais ao conhecimento da experiência do que a considerações teóricas. Sobre os clássicos que leu descobre um defeito fundamental em todas suas construções artificiais que torna impossíveis pô-las em prática. "São grandes e prolixas discussões acerca da melhor forma de governo que somente são úteis como exercício espiritual". Alguns desses projetos de governo só poderiam ser aplicados quebrando até perder o vinco original. Só poderiam ser aplicados a um mundo novo, mas vivemos em um mundo velho em que reinam certos costumes.

As instituições estabeleceram-se aos poucos pelo uso. As leis nascem do acaso ou de causas que escapam à razão: cumpre obedecê-las porque asseguram a ordem, mas sem nos iludirmos com o seu valor intrínseco. Seu crédito mantém-se, não por serem justas, mas por serem leis. Quanto aos governantes acredita que as mais das vezes devem à sorte parte de seu êxito, sendo que os mais hábeis não fazem senão aproveitar as oportunidades. Alguns obtiveram resultados surpreendentes mediante ideias muito vulgares e as mais banais e medíocres razões são as melhores porque se adaptam à mediocridade dos homens: "não há homem o bastante grande e suficientemente universal para governar um povo ou conduzir uma guerra pela reflexão e o cálculo". Como a autoridade dos governantes depende do temor e do respeito que inspiram, envolvem-se em mistérios e não deixam que o profano se aproxime do conselho dos

Reis. Em resumo, a política é quase uma rotina e, em geral, mais coisas de uso e de exemplo do que da razão.

O Conservantismo de Montaigne evidencia-se na perspectiva segundo a qual se as instituições são filhas dos costumes, e a política é uma arte rudimentar, e o melhor governo para cada país está no que lhe vem servindo desde sempre. Segundo o humanista, os homens aspiram à mudança e querem reprimir os abusos, mas, procurando destruir estes, arriscam-se a abalar o corpo social: trata-se de um conjunto em que todas as peças se sustentam e, quando uma peça se desloca é possível corrigir algumas imperfeições evidentes, mas pretender refundir a massa é remediar os defeitos particulares pela confusão geral e curar a doença pela morte.

A desconfiança de Montaigne diante das novidades explica-se pelo horror às guerras civis e pela experiência decepcionante que tivera das revoluções. Sua atitude é prática e baseada no conhecimento empírico. Não se opõe às mudanças inevitáveis, "o fato permanece o argumento que tudo justifica": quando uma revolução se torna necessária, ela ocorre e é preciso aceitá-la sem prevenção. O conservantismo de Montaigne justifica-se à luz dos acontecimentos da época, nada tendo de rígido, estreito ou dogmático: por temperamento e razão é o homem da experiência e da medida.

A pesar de suas tendências conservadoras, a política de Montaigne é o que no século XIX se denominaria de liberalismo: deixa o indivíduo livre dentro do quadro das leis, visa tornar tão leve quanto possível a autoridade do Estado, suas exigências e seu controle; considera o melhor governo aquele que menos se faz sentir, o que assegura a ordem pública sem invadir a vida privada. Esse governo convém aos homens esclarecidos, conscientes de seus deveres e seus direitos, obedientes à lei da sua pátria, não por temor, mas por vontade própria. Montaigne não escolheu as instituições sob as quais viveu, mas decidiu respeitá-las e obedecer-lhes fielmente como o deve fazer um bom cidadão e um súdito leal. O ódio e a cólera nada têm a ver com a justiça; são paixões

às quais somente podem entregar-se aqueles que não sabem obedecer serenamente à razão e ao dever.

Esse liberalismo, no melhor sentido da palavra, que foi o ideal de uma elite no século XIX, no século XX sofre um duro eclipse, já que o ideário "liberal" cai na mais absoluta descrença e o termo "liberalismo" passou a ser objeto de refutações e caracterizações pejorativas. Da forma como foi conduzida a política "liberal", o Estado passa a penetrar em todos os domínios e esferas, inclusive as do espírito. Em muitos países assistimos à mais nova idolatria que é o culto ao chefe de estado, alimentado por um ritual grosseiro em que a razão simples já não é suficiente (Mussolini, Hitler, Franco, etc.).

Tudo leva a crer que Montaigne apreciaria bem pouco o nacionalismo contemporâneo. Por temperamento era um cosmopolita, pois como ele mesmo dizia: "todos os homens são meus compatriotas, abraço um Polonês como abraçaria um Francês". A estrutura política do mundo tende a simplificar-se. Os pequenos Estados sofrem a atração das massas mais poderosas e a elas se agregam por bem ou por mal; vastos conjuntos se constituem; os povos tomam lentamente consciência de sua independência.

Quanto tempo será ainda necessário para se compreender que o patriotismo desconfiado e exclusivista é uma forma de sobrevivência do passado? A aglomeração de estados, na antiga União de Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS, passa por um processo de desagregação com a independência e separação de nações como a Tchecoeslováquia, que se dividiu formando a República Tcheca e a República Eslovaca; a Romênia, Ucrânia, Letônia, Estônia e outros estados que se independizaram do bloco soviético para lutar pela liberdade cultural, política, econômica e até linguística. A consciência da independência leva a que os diversos Estados do mundo busquem mecanismos de cooperação internacional através da formação de blocos econômicos e tratados políticos que facilitem o livre trânsito entre as nações, com benefícios recíprocos, sem a perda da soberania.

Montaigne tinha uma consciência e razão de Estado que lhe permitem não ignorar as servidões da ação política, uma das quais – e das mais pesadas – está na impossibilidade de renunciar totalmente à perfídia e à crueldade como pensava Maquiavel e, daí, sua afirmação de que um Príncipe moralmente perfeito, talvez fosse um mal Príncipe, sendo que isto se confirma no exemplo de Marco Aurélio, cujas fraquezas no governo decorreram da bondade e da nobreza de seu coração.

Em todo governo há coisas imprescindíveis não só abjetas, mas também viciosas; os vícios aí encontram seu lugar e se empregam em nossa união como os venenos na conservação de nossa saúde. O bem público exige mentira, traição e massacre. Montaigne, como Maquiavel, admite que a malícia tenha sido útil, por vezes, e que sustenta a maior parte das ocupações dos homens, que há vícios legítimos como há boas ações ilegítimas; distingue entre a justiça em si, natural e universal e, "essa outra justiça especial, nacional, adstrita às exigências de governo".

Deixando de lado a moral, fala o realista e dá razão a Maquiavel ao afirmar que em certos casos um soberano, um chefe de estado, um militar é absolvido pela história por haver abusado da força, renegando a palavra e cometendo crueldades, justificando-o pela razão de Estado. "O Príncipe que, por uma circunstância qualquer ou acidente inopinado, se vê forçado a faltar à sua palavra ou a desprezar o seu dever, deve encarar tal necessidade como uma prova imposta por Deus". Não se trata, então, de um defeito: sua razão vê-se constrangida a ceder diante de outra mais poderosa, mas trata-se de uma desgraça. Isso é impossível de ser remediado, pois se realmente o príncipe se encontra nessa situação, tem de o fazer; mas se o faz sem que isso lhe custe, é sinal de que tem a consciência carcomida. Esses casos são perigosos e somente devem ser levados em conta em última instância: "nenhum interesse particular, mas tão-somente o interesse público, deve impelir-nos a violentar desse modo nossa consciência".

Montaigne, no seu pensamento mais sincero e íntimo, reluta a aceitar a ideia que opõe irredutivelmente a política à moral. Reconhece sem hipocrisia a parte de verdade do maquiavelismo, mas, no fundo,

protesta com indignação, não podendo admitir que a salvação pública e a razão de Estado tudo justifiquem. O filósofo francês deixa entrever que acabou por se afastar da vida pública por não lhe ser possível por ela interessar-se sem dissimulação nem mentira e, como não é dos que renuncia a sua consciência e à moral, não deve ocupar-se em tarefas inerentes à política. Aquilo que podemos chamar de "a política de Montaigne" se reduz a alguns juízos muito estreitos e tendências muito nítidas em que se exprimem seu meio e seu tempo. Ele constata que o governo dos homens é questão de prática, que as regras mais seguras assentam no uso e que as teorias erram ao negligenciar a humilde realidade; atém-se, portanto, a um empirismo prudente, não escondendo sua repugnância pelas novidades, acompanhado de um profundo sentido dos valores éticos mais do que morais.

Montesquieu, mais do que uma filosofia política, constrói uma teoria geral da sociedade em que não aceita que haja leis gerais que fundamentem a formação da sociedade. Ele trabalha numa dimensão espacial e geográfica na sua tentativa de explicar a variedade de sociedades humanas e suas respectivas formas de governo, não só no tempo, mas também no espaço. O conceito de Despotismo foi elaborado, sobretudo, para explicar a natureza dos governos que não pertenciam ao mundo Europeu.

Enquanto Montesquieu tenta justificar o Despotismo como sendo uma forma de governo própria, e até necessária a certos povos pela sua natureza primitiva, Jean Bodin, o teórico da soberania, explica que a ruptura entre o império universal e os reinos particulares teria permitido que o rei se tornasse soberano e, por soberania entende-se poder absoluto que não quer dizer estado de licença. O despotismo não se restringe a uma determinada fase de desenvolvimento de um povo, nem a critérios geográficos, assim como não se deve confundir a soberania com o Despotismo.

O povo instruído dentro dos padrões de determinada forma de governo tende a aceitar o sistema político que molda o corpo social em que vive como sendo a melhor alternativa política, passando a aceitar

comportamentos despóticos, autoritários, corruptos e irracionais por entender que fazem parte da estrutura governamental. As mudanças na organização política de uma sociedade começam, geralmente, com transformações provocadas nos grupos institucionalizados que recebem o influxo das construções intelectuais disseminadas pelos instrumentos do conhecimento. A maior ou menor autonomia de uma sociedade para operar processos de reflexão determinará que haja modificações ou que se perpetuem determinadas formas de governo com seus respectivos padrões de comportamento. A análise filosófica da educação ajuda a entender, em parte, os efeitos tendenciosos de agentes promotores da educação sobre o conjunto da sociedade.

John Locke que é apresentado como o principal ideólogo e teórico da monarquia constitucional inglesa, a qual foi institucionalizada em 1668/69, expõe o estado de natureza como sendo de igualdade e reciprocidade e afirma que, embora seja um estado de liberdade, não é um estado de licença como em Hobbes. Nesse sentido assemelha-se a Bodin, no entendimento de que a soberania não quer dizer poder irrestrito, enquanto se opõe a Montesquieu que afirma o Despotismo como forma de governo impositiva indispensável para a condução de povos primitivos.

Partindo da premissa de que o homem possui certos direitos naturais axiomáticos, Locke baseia sua ideia de um governo minimizado, encarregado da tarefa negativa de proteger a vida, a liberdade e as posses dos indivíduos. Ele concebeu esses princípios de direitos naturais como objetos auto-evidentes de uma espécie de instituição natural. Considerou as necessidades e limitações dos governos como sendo consequências de tais princípios combinados com o fato da imperfeição moral humana. Já que os homens exigem estes direitos para eles próprios deixando, às vezes, de respeitá-los na hora de aplicá-los a outros, um deles tem de ser abandonado para que os outros possam ser mantidos com eficiência. Para Locke, a importância do direito para a maior liberdade possível só é suplantada pelo significado do direito à vida. A existência desse último direito é uma verdade moral básica e intuitiva.

Locke, em seu Segundo Tratado do Governo Civil, sintetiza as bases antropológicas, políticas e jurídicas para o funcionamento da sociedade, sendo que o conhecimento manifesto pelo pensador inglês tem superado os séculos e continua como alicerce das estruturas sociais contemporâneas no campo político e jurídico, sendo que as premissas que associam a origem do governo ao direito de paternidade são contestadas por Locke de modo a derrubar qualquer tentativa de justificar o direito de exercer o governo de um povo por atribuição hereditária.

Todavia, os sistemas monárquicos se caracterizam por manter a linha de sucessão no poder diretamente vinculada a laços consanguíneos. Diante desse fato emerge a pergunta referente à monarquia britânica (Locke era inglês), e a resposta não parece ser outra se não a confirmação de que a "Realeza" representa uma instituição modelar constituída por algumas sociedades e, os atos diretos de governo são exercidos por autoridade com mandato definido na Constituição do Estado, sendo que no caso da Inglaterra quem exerce tal função é o Primeiro Ministro.

Para o teórico da monarquia constitucional, no Estado de Natureza, o homem é livre de ordenar suas ações, dispor de seus bens e de sua pessoa como bem entender, sem autorização de ninguém, nem depender da vontade de outro: o estado de natureza é assim, para Locke, de igualdade e reciprocidade. Embora seja um estado de liberdade, não caracteriza um estado de licença (diversamente do pensamento de Hobbes), pois o estado de natureza se impõe e, sendo todos iguais, ninguém tem o direito de lesar o outro em sua vida, saúde, liberdade e bens. Cada um deve conservar-se e contribuir para a conservação dos outros.

O direito de punir pertence a todos, o de reparação, apenas ao prejudicado. Ao entender que as penas devem ser proporcionais aos delitos, todo homem teria o direito de matar um assassino, porém um inconveniente do estado de natureza é que os homens são juízes e partes simultaneamente, fato pelo qual este estado se torna intolerável, emergindo, desse modo, a Sociedade Civil como verdadeiro remédio, já que por delegação de competências o Estado garante que a justiça

seja exercida em suas diferentes instâncias sem que haja o envolvimento emocional na aplicação das penas aos merecedores de punições.

A reflexão filosófica da educação na perspectiva do núcleo temático político, ainda na perspectiva de John Locke, permite-nos incorporar discussões como o Estado de Guerra, o qual para o filósofo inglês constitui um contexto de inimizade e confronto em que é legítimo destruir aqueles que nos ameaçam de destruição, não sendo possível confundir o Estado de Guerra com o Estado de Natureza, haja vista que os conflitos de diversa ordem acontecem em quaisquer estágios de desenvolvimento social. A vontade de evitar o Estado de Guerra é uma das razões que levam os homens a deixar o Estado de Natureza (guerra de todos contra todos por ausência de juiz comum), e passar ao estado civil. Na ausência de juiz na terra, os grupos sociais tendem a apelar a uma autoridade divina no céu que lhes garanta uma sensação mínima de segurança e conforto que, no entanto, não é obtida aqui na terra.

Já no século XVII, em sua filosofia política, Locke nos apresenta teoricamente a recusa da Escravidão em uma percepção extraordinariamente avançada de sociedade e de humanismo, pois para ele o homem não poderia, nem por seu consentimento, tornar-se escravo de outro, pois ninguém pode transferir mais direito do que tem. Para o ideólogo da monarquia constitucional inglesa, a escravidão é a permanência do Estado de Guerra entre o vencedor e seu prisioneiro. A liberdade, para o mesmo autor, divide-se em Natural, isto é, o estágio em que se vive livre de qualquer poder superior, sem depender da vontade, nem da autoridade legislativa, só reconhecendo as regras da lei da natureza e; Civil que consiste em que o homem em sociedade não depende senão do poder legislativo estabelecido por um comum acordo sem sofrer coação de nenhuma lei a não ser a instituída pelo legislativo.

A escravidão definida como perda não consentida da liberdade aplica-se a atos compulsórios impingidos pela força de terceira pessoa em que existe a intenção de explorar o potencial físico e/ou psíquico de sujeitos ou comunidades sem que haja a devida retribuição inerente às tarefas realizadas. Embora haja diferentes acepções semânticas para o

termo “escravidão”, precisa-se entender que a validação do ato privativo da liberdade decorrente da dominação em confronto bélico não autoriza a prática escravagista, da mesma forma que as diferenças étnicas, culturais e de gênero tampouco servem de justificativa para aprovar a escravidão, sendo necessário demarcar os limites entre a privação da liberdade como ato punitivo e a escravatura como instrumento de exploração altérica.

Enquanto o mundo se divide em capitalismo e comunismo, Locke, no século XVII, estabelecera os princípios fundamentais do direito de propriedade que permitem o equilíbrio entre os dois sistemas econômicos que regem o mundo atual. Conforme o pai do liberalismo e teórico do contrato social, todos os frutos que a terra produz naturalmente e todos os animais que servem de alimento pertencem em comum à humanidade, enquanto produção espontânea da natureza; fato este que não exclui que cada um conserve a propriedade de sua pessoa, pois os frutos do trabalho de seu corpo e o de suas mãos lhe pertencem. Sempre que uma pessoa retira um objeto do estado em que a natureza o colocou e a ele acrescenta seu trabalho, passa a deter o poder sobre tal objeto porque a ele foi acrescentado algo que lhe pertence que é sua força (física e mental) embutida no bem transformado. Isto é, o trabalho fixa e estabelece o direito de propriedade.

As terras não trabalhadas deveriam ser consideradas devolutas e qualquer um poderia delas apropriar-se. A moeda é um objeto durável que pode ser guardado sem que se estrague e os homens convencionaram aceitá-la como instrumento de troca para adquirir aquilo que é necessário para viver, coisas úteis, porém perecíveis. O sistema monetário vem se transformando, deixando de exigir, no primeiro momento o lastro, para transformar-se posteriormente em moeda virtual cuja base é meramente referencial (ações, títulos hipotecários, valores especulativos, cartões de crédito, precatórios etc.) e, a corrida pelo acúmulo de capital gerou uma modalidade diversa de aquisição de patrimônio que não necessariamente passa pela comercialização de bens físicos, como acontece com a negociação de mercados futuros.

Educação e Política

A temática política está presente em todo o processo educativo, porém a reflexão filosófica sobre o assunto tende a ser passiva quando permite que simples temas paralelos ou transversais tomem conta do que seria propriamente uma formação cidadã alicerçada no conhecimento político. Um exemplo do foco político na educação está no chamado "pátrio poder" ou poder dos pais, já que a idade e a virtude podem conferir a alguém uma justa prioridade, assim como a excelência e o mérito dos talentos colocam alguns acima de outros. O direito, quer dizer a lei, não tem por fim abolir a liberdade, mas conservá-la e ampliá-la, já que esta se funda na razão que lhe ensina o ordenamento de acordo com o qual devemos regular nossa conduta. Enquanto Locke assevera que nascemos livres e dotados de razão, Hobbes sentencia que as criaturas capazes de vida jurídica, jamais serão livres sem lei.

Do cotejamento dos dois autores ingleses é possível inferir que a razão que nos é natural determina a capacidade de vida jurídica mediante a qual nos tornamos livres, e a nascitura em liberdade decorre de um fato necessário do qual os pais assumiram a responsabilidade de perpetuá-la. O pátrio poder é aquele que os pais exercem sobre seus filhos, a fim de governá-los para seu bem, até que, chegando ao uso da razão, tornem-se capazes de compreender as normas que devem reger seu comportamento. É um governo natural que não se estende aos bens dos filhos.

Na filosofia política se entende que a sociedade política ou civil tem como primeira comunidade societária a constituída entre o marido e a mulher, ponto de partida da sociedade dos pais e dos filhos, à qual se acrescentou a dos senhores e dos escravos. Somente há sociedade política onde o indivíduo que faz parte dela se desfaz de seu poder (direito) natural e o confia à comunidade. Os que se juntaram formando um só corpo, com um sistema jurídico comum, ao qual podem recorrer para resolver as questões que surgem entre eles e punir os delinquentes, esses vivem juntos numa sociedade civil.

A sociedade civil tem o poder de legislar, e fazer tanto a guerra quanto a paz. Os homens passam do Estado de Natureza ao Estado

Civil quando constituem um juiz competente para resolver os litígios e determinar a reparação dos danos sofridos por qualquer membro da República. Esse juiz (genérico) é o legislativo, bem como os magistrados por ele nomeados. A Monarquia absoluta exclui a sociedade civil, impedindo a formação de um governo civil, pois quando o legislativo e o executivo recaem sobre o monarca, não há juiz para recorrer.

Como o homem que vive em estado de natureza não pode ser despojado de seus bens, nem submetido ao poder político de outros sem seu prévio consentimento, então o único meio de assumir os laços da sociedade é estabelecer uma convenção com os outros homens, a fim de que possam unir-se em uma só comunidade, no conforto, segurança e paz, começando, desse modo a sociedade política. Ao construir um corpo político, todos se obrigam a aceitar, como se fossem também deles, as decisões da maioria, pois, no caso contrário, o pacto inicial não faria sentido. O ponto de partida de toda sociedade política, é o ato pelo qual homens livres, cuja maioria entra em acordo, aceitam unir-se e associar-se.

Pensar os fins da sociedade política e do governo nos faz lembrar que os homens se associam em Repúblicas e se submetem a governos com a finalidade de conservar a propriedade e proteger melhor sua liberdade. Em consequência dessa submissão ao governo, os detentores do poder legislativo (poder supremo) devem governar por meio de leis e juízes íntegros e imparciais, sendo que a força só deve ser empregada para assegurar a execução das leis, tudo não tendendo senão à paz, à segurança e ao bem público.

A teoria dos fins da sociedade política e do governo possui uma base de razoabilidade, coerência e lógica estrutural, porém, por mais perfeitos que sejam os projetos políticos tendem, naturalmente, a ser deturpados ou corrompidos como consequência dos impactos que a vivência do poder exerce sob as pessoas que assumem a liderança de um povo. A própria sociedade civil tem de acionar mecanismos de regulação e controle para impedir que a sociedade política incorra em processos autofágicos. A Sociologia ao abordar o conhecimento dos fatos políticos, como essenciais para a organização social, responde às necessidades de

instrumentalização do cidadão para que este exerça seu papel de agente consciente do processo político da sociedade em que se encontra inserido.

Na sociedade política, o poder de fazer e executar as leis não deve estar nas mãos da mesma pessoa devido à fraqueza humana. Em sistemas democráticos em que é permitido, em caráter de excepcionalidade, que o poder executivo promulgue "medidas provisórias" para atender às necessidades sociais enquanto o Poder Legislativo cria leis específicas, não é aceitável que o governante transforme a exceção em regra, pois estaria exercendo uma função que não lhe foi atribuída pelo povo e diminuindo o poder do legislativo.

Os sistemas em que o mesmo soberano legista e executa, tornam-se regimes autoritários que não governam para o povo, mas contra este. Muitos confundiram a força das armas com o consentimento popular e consideram a conquista uma das origens do governo. No caso de guerra justa, a conquista não dá ao conquistador direito algum sobre aqueles que a fizeram contra ele. O direito de destruir a vida dos outros, que resulta da conquista, acaba quando o inimigo se rende, e não envolve o direito de apoderar-se de seus bens, a não ser como indenização pelos prejuízos causados, assim como tampouco há direito sobre as mulheres nem sobre as crianças.

Em relação ao usurpador, este jamais poderá ter o direito de seu lado, pois só há usurpação quando alguém toma algo sobre o qual alguém tem o direito de guarda. As sociedades políticas, além de definirem a forma de governo, estabelecem as regras para designar os que exercerão qualquer parcela de autoridade pública e, será usurpador todo aquele que exerça qualquer parcela de poder sem obedecer a essas regras e sem o consentimento popular.

A usurpação e a tirania caminham juntas, embora nem todo tirano seja usurpador, pois se entende que a tirania consiste em exercer o poder além de seu domínio legítimo, o que a ninguém seria permitido: tirania é o governo em benefício próprio conforme sua vontade, e não segundo os preceitos da lei. As sociedades modernas vêm se organizando no intuito de coibir a tirania que culmina com atos de violação dos direitos

humanos, mediante a criação de tribunais internacionais, os quais detêm o poder de punir governantes que tenham agido contra a vida, honra e bens de seus governados.

Diversos períodos e sociedades têm valorizado de modos diferentes as formas de conhecer o mundo. Leo Strauss, por exemplo, é um dos maiores historiadores da filosofia política e a pesar de seus estudos serem dedicados, de modo geral, à interpretação dos grandes pensadores do passado, não podemos concluir que tenha sido inspirado por um mero interesse histórico. Strauss lamenta o fato de que a investigação acerca da história da filosofia política tenha substituído a filosofia política propriamente dita, pelo ensino e pesquisa da história. Essa substituição constitui uma evidência da decadência da filosofia política em nosso tempo, com as respectivas consequências para o processo educativo em que a análise política deveria servir como instrumento de conscientização, e não como fomentadora da indiferença e apatia pelos fatos políticos que deixa a população vulnerável a diversas formas de ideologias.

Strauss afirma que a filosofia política hoje se encontra num estado de decadência, se é que não desapareceu por completo. Este declínio atribui-se, em parte, à oposição vinda de dentro da própria filosofia mediante a combinação de dois movimentos teóricos que são: o positivismo e o historicismo. O positivismo é o ponto de vista segundo o qual o único conhecimento genuíno é o conhecimento científico tal qual foi definido pelas ciências naturais modernas. Essa concepção do conhecimento desacreditou a filosofia política enquanto investigação da ordem política boa ou justa.

Os positivistas estabeleceram uma distinção fundamental entre fatos e valores. As ciências sociais nunca poderão validar ou invalidar julgamentos de valor e devem lutar, na medida do possível, para evitá-los. Para o positivismo a filosofia política é um empreendimento fútil, porque se baseia na suposição "errônea" de que o conhecimento dos valores é possível. Strauss tem o cuidado de não utilizar a expressão "filosofia política" para designar uma espécie distintiva de pensamento político.

Ele define a filosofia política como a tentativa de conhecer realmente tanto a natureza das coisas políticas quanto a ordem política certa ou boa.

A Filosofia Política é um ramo da Filosofia Geral que tenta, a partir da reflexão sobre os fatos e ações de governo, chegar ao conhecimento racional. Uma pesquisa filosófica só se verifica quando o aqui e agora deixa de ser o centro de referência, e suposições relativas à vida política como tal, tornam-se o foco da investigação crítica. Quando a Filosofia da Educação fizer uma abordagem dessa ordem deixará de se preocupar com circunstâncias da práxis política individualizada e passará a entender o fenômeno político em sua "radicalidade" teórica e prática. Nesse nível será possível abordar a "politicidade" sem as amarras do partidarismo corrompido que domina os discursos sobre política na escola.

A filosofia é a procura do conhecimento da natureza de todas as coisas e, a filosofia política como ramo da filosofia procura o conhecimento da "natureza das coisas políticas" e da sua posição dentro do todo. Strauss estabelece, no seu discurso, a distinção entre "coisas" e "natureza das coisas". Quando fala das "coisas políticas", pensa em realidades cuja existência a opinião política geralmente pressupõe: todo adulto normal "sabe algo sobre impostos, polícia, leis, presídios, guerra e paz, armistício". Nada podemos saber sobre uma guerra acontecendo num dado momento, sem termos algum conhecimento, mesmo que vago e confuso, da guerra como tal e do lugar que ocupa na vida humana. O conhecimento das coisas políticas, enquanto objeto de estudo nas diversas sociedades, deve estar presente nas análises da Filosofia da Educação como elemento constitutivo e inerente ao fenômeno educacional.

Ao abordar a estrutura e função das instituições sociais, não se pode ver, por exemplo, um policial como um policial sem algumas suposições prévias acerca da lei e do governo como tais. Estas suposições, ou opiniões sobre a natureza das coisas políticas são transformadas em "o tema de análise crítica e coerente" pela Filosofia da Educação, e retomadas, em diálogo interdisciplinar, por outros campos do saber. A pesquisa sobre a natureza das coisas políticas é necessária, porém, não suficiente para que haja, por si só, uma compreensão total do fenômeno da política. O

conhecimento político também abrange a "ordem política boa ou certa". Esta preocupação distingue o fato político, como atividade cívica e virtualmente prática, da teoria política, atividade isolada e meramente especulativa. A questão da sociedade boa, ou da ordem política certa, surge inevitavelmente no âmbito da prática política e deve integrar o campo de discussão da filosofia da educação, mediante a abrangência das esferas sociais responsáveis pela produção e transmissão de conhecimento nos diversos domínios da população.

A busca das ideias do que é "bom" leva ao conhecimento do melhor regime, sendo que por regime se entende a ordem interna de uma comunidade política determinante do tipo de homens que a governará e das metas e finalidades que perseguirão. O regime dá a uma comunidade política sua identidade e seu caráter ou forma distintiva, e prescreve seu modo de vida. Os ensinamentos clássicos sobre o homem e a comunidade política repousam sobre a equiparação socrática da "natureza" de uma coisa com sua inteireza ou perfeição. Os clássicos entendiam a natureza do homem pela referência à ordem apropriada da alma humana, e compreendiam a natureza da comunidade política pela referência à ordem apropriada da comunidade ou do melhor regime.

Para entender o que seria um "bom regime político" é necessário entender os diversos momentos que têm caracterizado as transformações das sociedades ocidentais. Strauss traça uma nítida linha de demarcação entre a filosofia política clássica que floresceu na Idade Média e a filosofia política moderna. Ele divide a tradição moderna em três períodos: a primeira "onda" da modernidade durou desde Maquiavel até o século XVIII, quando a modernidade sofreu sua primeira crise com o ataque de Rousseau às doutrinas do direito natural de Hobbes e Locke. A segunda "onda" da modernidade iniciada na crise do século XVIII, culminou no pensamento político de Kant e Hegel. A terceira onda da modernidade, que inaugura a "crise do nosso tempo", é dada pela crítica de Nietzsche ao Idealismo alemão.

O historicismo refere-se a uma complexa vertente do pensamento moderno cujos principais representantes são Hegel, Nietzsche e Hei-

degger. O historicismo teórico ou contemplativo aparece na segunda "onda" da modernidade e Hegel é seu maior expoente, sendo que este movimento identifica a tarefa da ciência como a contemplação do processo histórico, substituindo, assim, a filosofia política por filosofia da história. O historicismo radical ou Existencialista aparece no bojo da terceira "onda" da modernidade: seu pai é Nietzsche, e Heidegger seu mais poderoso porta-voz no século XX. Entre suas principais características destaca-se o fato de concordar com Hegel em que o homem deve ser entendido à luz de sua história, mas nega que o processo histórico seja racional ou progressivo. O homem não pode transcendentalizar nem entender este processo, pois todas as interpretações do passado são condicionadas pela perspectiva transitória, ou visão do mundo conforme a percepção do presente.

O homem não pode adquirir o conhecimento de um bem que continuará a ser genuíno em todos os tempos e lugares e por isso, rejeita a própria possibilidade da filosofia política. O historicismo radical lança dúvidas sobre as questões da natureza das coisas políticas e da ordem política melhor e justa, ao sustentar que a filosofia em si mesma e seus problemas universais, inclusive os levantados pela filosofia política, são historicamente condicionados, isto é, relacionados a um tipo histórico específico. Strauss vê a crise política de nosso tempo como uma consequência da destruição da filosofia política pelo positivismo e o historicismo. Entretanto, encontramos na abordagem política feita pela Filosofia da Educação, a possibilidade de retomar e/ou dialogar com o campo da ação política de modo a dar continuidade aos processos de compreensão e ordenamento da sociedade.

A sociedade ocidental contemporânea manifesta a sua perplexidade diante das mudanças de comportamento dos diversos grupos humanos. Todavia, não é possível afirmar que os processos de transformação social que acontecem hoje sejam diferentes dos de outros períodos, já que houve mutações nos mecanismos de interação entre os diversos povos de que temos registros historiográficos. As alterações nos padrões de comportamento que hoje observamos devem-se, em parte, à influência da comunicação invasiva típica do período denominado de era da globa-

lização em que a vida de cada nação se torna visível e dizível para quem desejar conhecer o seu interior, isto é, podemos dizer que assistimos à perda da interioridade cultural e pessoal.

A heterogeneidade dos povos "isolados" (independentes), e de certa forma herméticos, sofre o influxo da homogeneização cultural resultante do processo de "globalização", em que, nações dominantes, aniquilam a cultura dos povos menores do ponto de vista político, econômico e militar. O processo que ora assistimos não é único nem o primeiro na história da humanidade. Quando no século XXI se fala de uma emergência da cooperação internacional, pode-se entender que está havendo uma reação de uma cultura que se sabe em crise e precisa reestruturar-se se quiser sobreviver. Trata-se da cultura econômica e política que luta para continuar dominando seus feudos, mas sabe que precisa fazer concessões se quiser manter o controle sobre as nações de menor significado político, tanto no mundo ocidental, quanto no oriental.

Antes da hegemonia do cristianismo a humanidade passou por períodos alternos de influência de diversas culturas como a grega e a latina. Leituras modernas dos padrões de comportamento da civilização romana pré-cristã têm mudado de direção, pois durante os muitos séculos de reinado do cristianismo acreditou-se que as atitudes do povo romano, na fase imediatamente anterior ao surgimento do cristianismo, eram atitudes imorais pelo fato de contradizerem os padrões da moralidade cristã. Outros povos continuam a ser julgados sob os mesmos preceitos sem se levar em consideração a estrutura interna das nações cujos valores são diferentes dos estabelecidos pelo mundo cristão.

Não se pode julgar uma cultura com a mentalidade de outra e foi justamente isso o que aconteceu com a civilização romana quando, as diferenças que contradiziam os padrões morais do cristianismo eram tidas como imorais. Todavia, imoral seria uma fração da população que mudasse as estruturas normativas de sua cultura e não a civilização inteira. O povo romano vivia sua própria moral e era fiel a ela, com isto, podemos afirmar que eles não eram imorais, mas seguiam um padrão normativo diverso do estabelecido pela nova civilização que se instaurava

e que os romanos ainda não conheciam, ressaltando-se que o constructo dogmático que consolidara o cristianismo somente terminara de assentar suas bases no século IV de nossa era.

O confronto entre a cultura romana e a civilização cristã baseia--se em dois modelos básicos de formação. A cultura romana segue um princípio ético que deriva de sua cosmovisão particular. A civilização cristã adota um padrão moral que se apoia nos ordenamentos legais proferidos pela divindade. Com a supremacia que alcançou o cristianismo, o epicurismo entrou em decadência, permanecendo como único modelo de comportamento, o legalismo moral e coercitivo do cristianismo. Toda a cultura ocidental baseia seu agir em prescrições morais e não éticas. A antropologia hobbesiana que vê o homem como sendo mau por natureza pode ser contestada em função dos elementos que definem e modelam uma cultura, e assim, o homem não seria mau por natureza, mas seu comportamento seria resultante de um modelo social determinado.

Com a perda da hegemonia do cristianismo e a secularização da cultura, a civilização ocidental contemporânea liberta-se das imposições do jugo teocrático e; como não existe um sistema ético-político regulador do agir humano, surge uma parte da população que conhece o cristianismo, mas que não vivencia esta cultura enquanto, outra parte, reivindica a emergência dos valores morais que se encontram em decadência. Esse conflito cultural permite nos aproximarmos de culturas atuais que vivem modelos éticos diferentes dos nossos, conhecer suas estruturas e sistemas de valores sem cometer erros interpretativos e injustiças por julgá-los a partir de nossos pressupostos valorativos.

A chamada "racionalidade ocidental" que se opõe a padrões de comportamento diferentes daqueles modelados pela cultura grega clássica e pelo cristianismo, aparentemente reinara sem contradições durante séculos. Todavia, fazendo uma análise mais detalhada, percebe-se que por trás dessa "racionalidade", sempre estiveram presentes as antinomias comportamentais e teóricas denominadas de "irracionalidade". Entender o que é racional ou irracional passa por um processo de desconstrução e relativização dos valores e atitudes dominantes. Talvez o Nominalismo

medieval constitua a primeira oposição a um modelo de racionalidade dominante, e seja uma das primeiras construções epistêmicas que se debateram com o rótulo da "irracionalidade". Nietzsche possivelmente seja o maior representante de uma "irracionalidade", ou anti-racionalidade, ao se opor ao modelo socrático de intelectualidade que descarta os instintos e o prazer da esfera humana.

Antes de Nietzsche surgiram teorias filosóficas que foram consideradas irracionais por entender que a guerra e a força constituíam o caminho da governabilidade, no caso de Maquiavel ou, em Hobbes, por considerar que o ser humano é violento por natureza e que a lei não muda esta condição do homem, mas seria um simples instrumento de coerção que possibilita a homogeneização do comportamento humano. Entender a guerra e o conflito como processos racionais contradiz o modelo cristão de racionalidade dominante no mundo ocidental. Todavia, a estratégia militar, e a guerra armamentista ou financeira podem ser consideradas simultaneamente como elementos de alta racionalidade, e como processos representativos de irracionalidade. Quando colocadas essas e outras questões na Esfera Pública, percebem-se as grandes antinomias conceituais e práticas na vida social, que ajudam a desvendar processos históricos de formação política, econômica e cultural.

> A história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes. (...) opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros, envolvidos numa luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com o declínio comum das classes em luta (Marx e Engels: 1998, p. 66).

Marx e Engels explicam que a história a que se referem é a história escrita, já que estudos da pré-história provam haver sido a "terra comum", a base social de povos em fases anteriores à história. Todavia, o fato de encontrar no século XXI povos organizados em sistemas de produção comunitária, sem haver recebido influências da teoria marxista exige, pelo menos, que seja atenuado o caráter absolutista do texto do *Manifesto do Partido Comunista* ao utilizar a expressão "a história de toda sociedade (...)". Igualmente deve-se atentar para o fato de que o papel

de ideologias construídas com o intuito de dominar certos grupos, e até classes inteiras permitiu que as lutas de classes não acontecessem de modo ininterrupto como expresso por Marx e Engels. Ainda, as lutas de classes nem sempre terminaram em "transformações revolucionárias", ou em "declínio comum das classes em luta".

> (...) ronda a Europa o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa uniram-se numa santa caçada a esse espectro: o papa e o czar (...). Qual partido de oposição não foi acusado de comunista por seus adversários no poder? (...) O comunismo já é reconhecido como potência por todas as potências europeias. Já é tempo de os comunistas exporem abertamente, ao mundo inteiro, seu modo de ver, seus objetivos, suas tendências, opondo à lenda do espectro do comunismo um manifesto do próprio partido (Marx e Engels: 1998, p. 65).

O sonho marxista de acabar com as desigualdades sociais reinantes no sistema capitalista tinha como proposta a criação de um sistema de base igualitária que seria o Comunismo. Para alcançar esse nível de transformação social seria necessário passar por um estágio intermediário denominado de Socialismo. A execução do ideal comunista começa a ser esboçado na Rússia a partir de 1905 com um trabalho ideológico de conscientização e mobilização da massa operária contra a sociedade Czarista dominante. Esse trabalho realizado através de assembleias, comunicados nos jornais, rádio, panfletos e, sobretudo, por meio da abordagem corpo-a-corpo, chega a seu ápice com a revolução de outubro, em 1917, quando assume o poder Lênin e se inicia o processo de construção da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (ou simplesmente a União Soviética – URSS).

Do ponto de vista ideológico a "santa caçada contra o espectro do comunismo", invertera-se dando início a um processo de intolerância em que os membros da antiga sociedade dominante perderam seus bens materiais, liberdade social e política, sendo muitos deles expatriados e outros tantos assassinados, continuando esse estado de violência e intolerância contra as gerações posteriores durante várias décadas. Essa atitude assumida pelos líderes da revolução de outubro contradiz os

princípios expostos por Locke, em que o direito de destruir a vida dos outros, que resulta da conquista, não envolve o direito de apoderar-se de seus bens, a não ser como indenização pelos prejuízos causados. Estes e outros fatos devem ser estudados quando se quer entender o processo de transformação que pretendia levar a sociedade do Sistema Capitalista para o Comunista.

Ao pensar no Comunismo é necessário falar de desmonte das instituições sociais que, por sua vez, nos conduz a outra pergunta sobre o nível de desenvolvimento que esse tipo de ação política (ideológica) representa no sentido de saber se constitui um estágio mais evoluído da sociedade ou, se pelo contrário, implicaria num retrocesso na evolução do processo de transformação social. Falar de abolição da propriedade privada implica na necessidade de construir um novo "Contrato Social" que desconsidere princípios fundamentais defendidos por contratualistas, teóricos do Estado e do Direito, como John Locke, que defende a tese segundo a qual: sempre que se retira um objeto do estado em que a natureza o colocou, e a ele se acrescenta o trabalho, o indivíduo passa a ter direito sobre tal objeto. Entende-se, assim, que o trabalho fixa e estabelece o direito de propriedade.

Continuando na perspectiva de Locke, quando expõe a extensão do Poder Legislativo, o autor inglês nega que o Poder Supremo tenha a possibilidade de atribuir-se o direito de tomar de homem algum o que lhe pertence sem prévio consentimento. Tomadas as duas proposições lockianas surge, necessariamente, um conflito em relação às propostas comunistas de abolição da propriedade privada: primeiro, porque se o trabalho fixa o direito de propriedade, tentar abolir este direito seria um estímulo para o não-trabalho; segundo, se o Poder Supremo não pode tomar do indivíduo aquilo que lhe pertence, violar este princípio implica em romper o contrato social, haja vista que as funções do Estado são proteger a vida, honra e bens dos cidadãos.

Quando existe um Estado é porque a maioria dos homens que vivia em estado de natureza entregou seu poder político à sociedade e ao governo, impondo-lhe a condição de exercê-lo em seu benefício, preser-

vando sua propriedade. Entende-se que isto representa uma passagem do estado natural para o estado social e, nesse sentido, o comunismo como projeto de desmonte das instituições seria um regresso ao estado de natureza. Para Locke a dissolução do governo acontece por forças estrangeiras ou pela dissolução da sociedade. O desmonte do Estado na passagem do socialismo para o comunismo não obedece ao primeiro critério e, quanto ao segundo, o governo estaria dissolvendo a sociedade para se auto-desmontar. Essa teoria da dissolução do governo não parece lógica sob nenhuma perspectiva: haveria uma transformação do governo e os termos do comunismo teriam de ser revistos.

A grande contradição do projeto comunista a encontramos ao analisar o conceito de estado de natureza desenvolvido por Thomas Hobbes, o qual coloca o homem como naturalmente mau. Segundo este autor, o homem que vive em sociedade, coagido por leis, na ausência destas, torna a ser tão mau quanto era no estado de natureza ou, ainda, as leis não mudam a natureza humana e, sendo assim, o desmonte do estado conduziria o ser humano novamente a uma "guerra de todos contra todos". Numa perspectiva diferente da apresentada por Hobbes, Locke enfatiza que as criaturas capazes de vida jurídica, jamais serão livres sem lei. Para que estas existam é necessário que haja um poder legislativo, mesmo que sua existência dependa de assembleias ou conselhos comunitários. Ao se ter um poder legislativo deverá haver também um Executivo (Locke afirma não ser recomendável que os dois poderes estejam sob a tutela da mesma pessoa), e um Judiciário, obrigando à reconstrução de um estado: a existência "necessária" do estado para a convivência social torna inviável a execução plena do projeto comunista como desenhado inicialmente.

Para Jean Bodin, o teórico da soberania, todo poder inferior é subordinado a um poder superior, isso até se chegar a um poder supremo que é o poder soberano, sendo que onde há um poder soberano, há também um Estado. Como conciliar então essas ideias com a proposta comunista, se todos os caminhos levam à reconstrução de um Estado? Ainda, encontramos em Spinoza a afirmação segundo a qual os homens quando têm direitos comuns, e são todos conduzidos por um único

pensamento, é certo que cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder, isto é: cada um não tem, na realidade, direito sobre a natureza, senão o que lhe confere a lei comum.

A afirmação de Spinoza parece justificar, em princípio, uma proposta comunista, mas termina coincidindo com o pensamento de Locke quando afirma que ao construir um corpo político, todos se obrigam a aceitar, como se fossem também deles, as decisões da maioria, pois, no caso contrário, o pacto inicial não faria sentido. Somos novamente conduzidos, desta forma, a uma visão contratualista da sociedade que impossibilita o desmonte do estado e das instituições sociais, e temos de aceitar que diversas versões românticas de sociedade inspiradas no pensamento marxista não funcionaram nos modelos propostos e se quisermos transformar a sociedade como existe hoje, será necessário repensar os discursos e as ideologias de inspiração marxista.

Do ponto de vista teórico não parece haver clareza sobre como alcançar o Comunismo e, talvez por isso, na prática, a mudança de sistema político somente tenha chegado ao nível intermediário que é o Socialismo. Sem querer reconstruir ou fazer uma análise pormenorizada da história do socialismo russo, voltamo-nos para as ações no âmbito da política internacional tendentes à difusão do Comunismo pelo mundo todo, colocando a América Latina como um de seus principais objetivos.

Na perspectiva político-econômica aconteceu a polarização do mundo em duas facções: Capitalistas e Comunistas, tendo os Estados Unidos e a União Soviética como os dois adversários do campo de batalha que pretendiam dominar o mundo. Para ganhar essa guerra era necessário fazer grandes investimentos em tecnologia – particularmente bélica – mas ainda era fundamental definir pontos estratégicos que servissem de apoio para a arremetida colonizadora a ser empreendida. Nesse sentido, entende-se o papel desempenhado por Cuba em tal processo: primeiro pela proximidade geográfica dos Estados Unidos, principal alvo de ataques do bloco russo e, segundo, pela localização estratégica para a comunicação e transporte de recursos que serviriam para implantar o

"Comunismo" na América Latina. As nações latino-americanas iriam se transformando gradativamente e o capitalismo perderia espaço no mundo até ser banido definitivamente da face da terra.

A partir da década de 1950, Cuba começa a apresentar um crescimento significativo, em parte, graças ao apoio financeiro, militar, tecnológico etc., dado pela União Soviética, que investiu na Ilha como um campo estratégico para a colonização da América Latina. Cuba era um dos caminhos por onde passavam ideologia, capital, informação, tecnologia, armamentos e estratégias militares provindas da Rússia e cuja finalidade era contribuir com a "causa comunista" no território latino-americano. Durante várias décadas, Cuba se beneficiou dos investimentos russos obtendo crescimento significativo principalmente na educação e na medicina. A contrapartida cubana para a Rússia foi a alimentação ideológica da América Latina que tinha como ponto de referência e escola de formação dos líderes guerrilheiros, a Ilha caribenha. Foi também nesta que os sindicatos e partidos de esquerda se nutriam com ideologias pró-comunistas.

As décadas de 1970/80 representaram para a América Central um período de lutas armadas que envolviam a população civil direta ou indiretamente, tendo como consequência verdadeiros derramamentos de sangue, estagnação econômica e perda ou impossibilidade de desenvolver uma infraestrutura que possibilitasse o crescimento social com qualidade. Este é o fato, mas não há como saber se essa região teria alcançado algum progresso significativo se antes não tivesse havido um conflito que desencadeasse as transformações que aconteceram depois da estabilização política (pelo menos parcial) dos países envolvidos no conflito ideológico resultante da "guerra fria". Durante mais de vinte anos países como Honduras, Guatemala, Nicarágua e El Salvador ocuparam espaço significativo nos noticiários internacionais por conta da guerra entre o governo e os grupos antigovernistas, que tinham apoio financeiro, estratégico e de material bélico fornecido pela União Soviética.

> Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo

> orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (Gramsci, 1988, p. 3).

O trabalho ideológico, enquanto megaprojeto de implantação do comunismo, não era realizado somente através de grupos armados, mas a revolução tivera início com a formação de profissionais em diversas áreas de conhecimento. Para isso o governo russo concedia bolsas de estudo, de forma sistemática, para estudantes latino-americanos, de modo que pudesse criar um grupo de intelectuais que levasse a ideologia assimilada durante sua formação para a base da sociedade. Igualmente, as manifestações artísticas como a literatura, a música e o teatro, serviam de instrumento para veicular as ideologias desejadas.

A formação de intelectuais, nas diversas sociedades, tem-se manifestado como uma necessidade política, de modo tal que não é possível desvincular o campo da intelectualidade da esfera política, haja vista que cada grupo social cria suas próprias categorias de intelectuais sendo que, a rigor, "não existe trabalho puramente físico (...) em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora" (Gramsci, 1988, p. 7). A separação que se estabelece na sociedade entre intelectuais e operários, conforme Gramsci (1988), não se caracteriza especificamente pela natureza do trabalho manual ou instrumental, senão pelas condições e relações sociais em que este acontece.

Se as relações sociais determinam o lugar que os executores de determinadas funções (trabalhos) deverão ocupar, e se todo labor exige um mínimo de desenvolvimento intelectual, deve-se repensar as práticas educativas que distanciam a relação entre *homo faber* e *homo sapiens* mediante a criação de hierarquias nas funções humanas fixando níveis de prestígio que se refletem, entre outras coisas, na remuneração e no respeito aos trabalhadores de diferentes segmentos sociais.

> Todos os homens são intelectuais (...) mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais. Quando se distingue entre intelectuais e não-intelectuais, faz-se referência, na realidade, tão-so-

> mente à imediata função social da categoria profissional dos intelectuais, isto é, leva-se em conta a direção sob a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso (Gramsci, 1988, p. 7).

Ao pensar a atividade muscular-nervosa como uma prática geral, responsável pela contínua transformação do mundo físico e social, emerge a imperativa exigência de valorização de categorias profissionais denominadas sob o rótulo de "técnicas", como acontece com as engenharias, ciências biológicas e da terra etc., campos estes do saber que têm em sua natureza intrínseca altos níveis de desenvolvimento da atividade cerebral e, no entanto, diante de atividades do campo jurídico, literário, político, filosófico etc., não gozam do prestígio de trabalho intelectual: o engenheiro e o agrônomo são vistos como técnicos enquanto, o jornalista, jurista, literato, filósofo e outros tantos são denominados de intelectuais. Esse fato se reflete na tendência a saturar a sociedade com profissionais "não produtivos" em detrimento da formação de intelectuais de uma nova ordem, como diz Gramsci (1988), que elevem a técnica-trabalho à técnica-ciência.

Repensar o "intelectualismo", que tem vigorado até o século XXI, implica em promover mudanças de mentalidade que, por sua vez, constitui ato de natureza política, não somente enquanto ações de governo, mas, também, como superação de ranços legados da filosofia grega, do clericalismo medieval, das estruturas feudais e do fisiologismo da organização social moderna. A sociedade precisa manter o controle sobre as áreas de formação profissional para que se mantenha o equilíbrio no desempenho das funções sociais, pois como mostra a história, na Grécia dos séculos V e IV a.C., o acesso à intelectualidade se manteve restrito à aristocracia que também detinha o poder econômico e político.

Enquanto a divisão de classes adotada na sociedade grega é marcada pela falta de uma democratização e sentido de universalização do conhecimento, algumas sociedades contemporâneas na tentativa de expandir a intelectualidade provocaram o desequilíbrio entre a formação de especialistas técnico-científicos, e o tipo tradicional de intelectual,

sendo que este último grupo foi responsável, em grande parte, pelo crescimento excessivo da máquina estatal cuja principal consequência foi o desenvolvimento de um parasitismo funcional refletido na burocratização do Estado com um número elevado de funções políticas e uma quantidade proporcionalmente pequena de cargos de natureza técnica, alcançando, ainda, níveis em que a camada dos servidores estatais chegara a ser maior do que a massa produtiva da sociedade.

> A complexidade da função intelectual nos vários Estados pode ser objetivamente medida pela quantidade das escolas especializadas e pela sua hierarquização: quanto mais extensa for a "área" escolar e quanto mais numerosos forem os "graus" "verticais" da escola, tão mais complexo será o mundo cultural, a civilização, de um determinado Estado (Gramsci, 1988, p. 9).

Conforme o pensamento de Karl Jaspers, a política representa o teste por excelência da autenticidade das Ideias e da coragem que está unida à exigência da liberdade e da verdade. Aberto a toda tradição e a todo pensamento existente na face da terra, supunha uma humanidade empenhada, de bom ou mau grado, na construção de uma história mundialmente solidária e num intercâmbio cultural universal. Possivelmente fosse a junção da utopia marxista com a esperança do cristianismo que propusera Erns Bloch, na chamada utopia e esperança.

Na visão de Jaspers, para o realista, a natureza humana continua como sempre foi: absolutamente pessimista, sem esperança, fazendo a política do dia-a-dia; o moralista, por sua vez, prende-se à ideia do homem futuro, renascido, negligenciando a realidade atual e fazendo exortações que ninguém entende. Embora Jaspers fosse, culturalmente, um conservador atento às vozes do passado, mantinha-se vigilante diante daquilo que sua época possuía de único. Conservantismo cultural, abertura às tradições de pensamento global, exigências de liberdade e verdade desenham o quadro de um pensador que vislumbra a solidariedade entre as nações como fundamento básico do agir político.

Seguindo a linha de pensamento de Montaigne, Jaspers pretendia provocar a reflexão político-moral na consciência dos alemães. Segundo

ele, a política não deve ser deixada exclusivamente aos cuidados dos políticos profissionais, e exige como condição prévia para o exercício da mesma algo mais que a competência. Na verdade, a luta política, segundo ele, é uma luta travada entre as forças do espírito, que não são nunca perfeitamente claras, pois as linhas de confronto permanecem confusas. Esforçou-se em ajudar seus compatriotas a superar o desespero gerado simultaneamente pelos crimes e pela queda do Reich, fazendo com que esclarecessem e reconhecessem a sua parcela de culpa individual e coletiva, e a formar lucidamente uma opinião política justa e construtiva.

Depois de 1956, Jaspers critica a política do governo alemão que, a seu entender, estabelece uma falsa hierarquia entre o objetivo da reunificação que era uma finalidade nacionalista e o objetivo da liberdade, que é uma finalidade transcendente. A falsa hierarquia de que fala Jaspers pode ser percebida na América Latina com relação à luta pela igualdade racial que, igualmente, apresenta dois objetivos: o da igualdade racial, cuja finalidade é eminentemente ideológica e política e; o objetivo da identidade, que tem uma base de sustentação psicológica e cultural.

Numa outra linha de análise, Jaspers examina a situação política sem precedentes criada pela bomba atômica, quando é impossível renunciar ao valor mais alto que continua sendo a liberdade. Se Platão já considerava a Democracia uma forma de governo corrompida porque levava a comunidade a um estado de licença total e, se Bodin, sendo o filósofo da soberania, reconhece que o governante não pode ser superior ao próprio sistema que o levou ao poder, então liberdade tem limites e estes se encontram na liberdade do outro. Talvez Jaspers esteja vendo a liberdade como o valor mais alto em um plano metafísico, não, porém, na praxe política real. Deriva esta observação quando ele continua a afirmar que sem precedentes é a dimensão quase absoluta da ameaça que se impõe sobre o homem e sobre sua vida, ameaça que poderia ser, ao mesmo tempo, total e definitiva.

A eliminação da bomba atômica exigiria um controle recíproco entre as potências, mas, como não se vê nenhum meio de estabelecer esse controle nas condições atuais, cada qual se tranquiliza como pode,

pensando que ninguém ousará utilizar esse meio de destruição. Enquanto vivemos na expectativa, a guerra continua entre pequenos estados. Um dos motivos que evitou a deflagração de uma guerra de maiores proporções no conflito entre os Estados Unidos e a União Soviética, foi justamente o medo gerado em cada uma das partes em conflito por não conhecer de fato o potencial bélico de seu inimigo. Isto não ocorreu na invasão dos Estados Unidos ao Iraque, mesmo que a desculpa para tal tenha sido a existência de armas de destruição em massa no segundo pais.

O controle recíproco continua sendo o ponto decisivo, não somente porque se contaria com o máximo de probabilidades de que o recurso à bomba (ou outra arma mais poderosa) seria excluído, mas, sobretudo porque tal controle poderia ser o prelúdio da "*supremacia do Direito*" sobre as nações. Somente o reinado do Direito poderia assegurar, não uma trégua precária, mas uma verdadeira Paz Perpétua nos termos de Kant. Jaspers não se afasta da concepção hobbesiana segundo a qual, na ausência de leis, o homem torna a ser tão primitivo quanto no estado de natureza, ou, ainda, a visão lockiana que afirma que o ser capaz de vida jurídica, jamais poderá viver na ausência desta. Deve ficar claro que Hobbes e Locke estavam se referindo a um primeiro contrato social, o responsável pela organização da vida em grupo, enquanto Jaspers aponta para um segundo contrato que seria, não entre os indivíduos, senão entre as nações.

Nas suas análises políticas, Jaspers quer mostrar, de uma só vez, o que são os dados reais, e o que é que ele pretende que é desenvolver, nos outros e em si, a faculdade de julgar. Jaspers contrapõe a tarefa de um "escritor político" aos "políticos ativos" que não pretendem esclarecer, mas ganhar, que não querem que os homens sejam maiores porque os desprezam e; aos "homens de Estado", cuja responsabilidade e grandeza reconhece.

O Escritor Político mostra o que há, o que pode haver, e o que é impossível. Não busca o poder; sabe que a roda da história não gira segundo uma necessidade, quer esta seja concebida como obscura ou conhecível. Ele reconhece a importância de todos os dados que deter-

minam a vida dos homens, particularmente a daqueles dados que eles mesmos produziram, mas sabe também que os atos dos homens influem, de forma decisiva, no curso dos acontecimentos. Intervém, esforçando-se por colocar os estímulos no campo da reflexão humana, evitando seduzir o homem no apelo a seus instintos e a sua afetividade. Tudo isto muito embora sua influência seja imprevisível.

Jaspers acredita na democracia como ideia que representa uma possibilidade aberta, jamais uma realização. A ideia de democracia é a única possibilidade de liberdade, justiça e paz. A luta pela democracia apresenta duas frentes: luta-se, de um lado, para preservar as possibilidades que ela oferece ao salvaguardar a liberdade política; luta-se, do outro, com a imperfeição essencial e infinita aplicada no esforço de realização dessas possibilidades. Embora nenhuma definição diga o que é a Democracia, ela não é um mistério, pois sua natureza corresponde à do homem, que está sempre "a caminho da liberdade" e sempre ameaçado por si mesmo. Não é, então, de admirar que a democracia tome formas deferentes nos diversos Estados.

No que concerne à ideia, toda democracia está exposta a uma crítica que não se inspira no niilismo cínico, nem na ilusão utópica de uma democracia tida como perfeita. Esse tipo de crítica não se caracteriza nem como pessimista, nem como otimista, mas simplesmente possui consciência, ao mesmo tempo, da liberdade e do destino. Isto leva a uma ambiguidade constante da crítica num regime democrático: em uns a crítica afiança a adesão à ideia de democracia; em outros, o desdém que sentem pela ideia de democracia e por quem a serve.

Como toda ideia parcialmente encarnada, uma democracia real admite sempre perversões e mentiras. Apesar disso, ela não deixa de ser a "via única", necessária, infinitamente difícil por onde os homens se encaminham para uma realidade possível e tentam organizar o mundo segundo este avanço. Se toda a democracia real é relativa, ela não encontrará seu sentido e valor fora de um compromisso absoluto. A democracia perde toda a sua consistência, se os cidadãos estiverem vazios de absoluto e se contentarem, no plano político, com êxitos atribuíveis à habilidade.

Essa ideia coloca o pensamento político de Jaspers numa perspectiva metafísica e moralizante da democracia.

O que os políticos chamam "paz", são apenas tentativas para alongar a trégua. Os princípios que inspiram os organismos internacionais incumbidos de salvaguardar a paz são bem diferentes das "severas exigências da paz" como são: respeito aos tratados; renúncia à soberania absoluta dos Estados (ao direito de veto); circulação ilimitada de informações, sem qualquer censura; interesse de cada Estado pelos assuntos internos dos outros, de tal maneira que as ofensas aos Direitos Humanos possam ser submetidas a uma autoridade jurídica supranacional; possibilidade de revisão de tratados e de fronteiras injustas do passado, por uma autoridade supranacional; consulta ao voto secreto que garanta a independência das nações.

Conforme Jaspers, se a humanidade não quiser perecer, deverá efetuar uma "conversão" ético-política, o que implica em que os Estados deverão optar pela limitação de sua soberania, criando entre si situações contratuais, e uma ordem de direito internacional, graças a uma boa técnica institucional. O homem, então, aparentemente, não teria que mudar; instituições inteligentes impediriam os indivíduos de deixar à rédea solta os seus instintos de violência e aventura. Tudo isso é para Jaspers mera ilusão, já que nada disso ocorreu até o momento, e as tentativas feitas em tal sentido são antes o disfarce dos esforços que cada um faz por garantir uma posição de força.

A *dura lex sed lex* garante que o contrato social na perspectiva hobbesiana seja aplicado com o auspício da força física, já que o entendimento do autor do Leviatã sobre a maldade da natureza humana ainda continua vigente, mesmo com as tentativas de construir e defender um estado ideal que implique numa conversão ético-política dos cidadãos, onde estes sejam conscientes de suas obrigações dentro de um "segundo contrato social", de caráter supranacional, como o proposto por Jaspers.

Para Jaspers, comprovação dos esforços de cada um para garantir uma posição de força, encontra-se no fato de que o armamento atômico e nuclear não cessa de aumentar e, por isso, torna-se preciso ir além

da política, mudar a nossa atitude moral e a nossa maneira de pensar, e transformar a nossa vontade ética e política. Aquilo que se chamou durante muito tempo de "dever", e que somente dizia respeito à consciência individual, transformou-se em condição de sobrevivência para a humanidade. Sem conversão a vida dos homens está perdida, mas a conversão não se dá pela força; não é coisa de opinião, senão de maneira de viver, de decisão individual em liberdade; fazendo uso da razão que compreende em si a boa vontade.

A coragem do cidadão não está em predizer resultados funestos, mas em fazer o que é possível, no saber e no não-saber, conservando a esperança até ao último alento. Apresenta-nos Jaspers uma proposta meta-política que transcende os limites da política como praxe de uns quantos, elevando a política a um nível de relações altéricas definidas, não pela moral convencional do direito e da força física, senão como atitude Ética no estrito sentido grego da palavra. Este último sentido permite que o filósofo e psiquiatra alemão não seja visto como simples idealista utópico, na compreensão pejorativa desses termos. A proposta ética em questão é uma exigência não somente para a política, mas para todos os aspectos da vida humana, e tanto a ética quanto a política encontram seus alicerces no próprio ato do conhecer conduzido por uma filosofia da educação que alicerce e instrumentalize a praxe formativa do indivíduo em sociedade.

CAPÍTULO VI - NÚCLEO TEMÁTICO ÉTICO

Pressuposto básico: *O homem é um ser que se guia por valores de diferente ordem. A ética constitui uma das formas de valorar utilizadas pelo ser humano, e isso nos leva à necessidade de construir um sistema valorativo dos diferentes níveis de atuação humana segundo o sistema social em que estivermos inscritos.*

Noções de ética

O agir humano no contexto social é organizado conforme diversos tipos de valores como, por exemplo, econômicos, vitais, lógicos, estéticos, religiosos etc. Todavia, aqui apresentaremos os valores morais e os valores éticos que nos darão uma ideia mais clara de como a apreciação que o homem faz dos fatos é muito relativa e depende do meio sociocultural. Em primeira instância cabe fazer a distinção entre ato ético e ato moral, já que em muitas ocasiões são apresentados como sendo sinônimos.

Ethos é uma palavra grega que indica aqueles comportamentos que são fruto da aceitação interior e que o indivíduo não precisa de meios coercitivos para praticá-los. *Mos–moris* é um termo latino que representa aqueles comportamentos que o sujeito tem de seguir como resultado de uma lei social que lhe é imposta. Os atos éticos são de consciência, os morais são de compulsão e, por isso, existe uma punição para cada ação moral imposta pela sociedade e não aceita pelo indivíduo. O ato ético é resultado de uma necessidade do homem que opta por viver em sociedade. A ação moral é uma imposição da sociedade ao sujeito que transgrede a ordem coletiva.

Sabe-se que há grandes dificuldades de entendimento de muitos conceitos quando se leva em consideração a gênese das palavras. Exemplificando podemos utilizar os termos "conhecimento" e "amor" que, em português, cada um é expresso com um único termo nas suas diferentes acepções semânticas enquanto, na língua grega, há uma palavra específica que denota cada sentimento explícito. "Conhecimento", no grego,

tem três conotações que são: episthmh (saber científico), thknh (saber manual), dwca (opinião); "amor", igualmente, tem três conotações: eroz (amor marital), jiloz (amor filial), agaph (amizade). A referência anterior pretende mostrar que assim como há diferenças substanciais entre ética (ήqoz / έqoz) e moral (mos – moris), quando se trata de avaliar a representação dos valores sociais mediante o agir humano, igualmente existem transformações no conceito de "ética" quando esta é vista no foco filosófico, sociológico, religioso ou jurídico.

O sentido filosófico inicial do termo "ética" nos remete a um contexto grego específico em que havia um conflito na definição do conceito areth (virtude). Na escola socrática esta palavra tinha o sentido de meio termo, equilíbrio, ponderação, coerência, bom senso, preocupação com a verdade; enquanto para os sofistas, a mesma palavra tinha a conotação de habilidade de fazer tudo e, assim, o mais virtuoso (habilidoso) era aquele capaz de fazer vencer a causa mais difícil, sendo que para isso não se podia levar em consideração as consequências dos atos executados. Como resultado da avassaladora predominância dos discípulos de Sócrates o conceito de virtude que se impôs foi o de "virtude" (arhth) como ponderação, coerência etc. Sendo assim, a ética (ήqoz) constitui-se na expressão de uma atitude interna que leva o homem a se tornar virtuoso.

Em língua grega o termo que deu origem à palavra ética tem duas grafias que representam sentidos diferentes. Éthos (ήqoz), grafado com êta, tem o significado de morada, estado interior e, éthos (έqoz), grafado com épsilon, significa hábito, costume, ato externo. A tradução da palavra éthos para a língua latina como *mos – moris* tem o sentido de costume, e remete às ações decorrentes dos constructos legados pela tradição e a lei. Os atos éticos não precisam ser sancionados normativamente como bons, pois eles simplesmente são reconhecidos como tais. Diferentemente, o agir moral necessita de determinações legais que justifiquem a execução das ações humanas.

Ética e Moral não têm, portanto, o mesmo sentido do ponto de vista filológico[28], caracterizando dessa forma uma das principais dificuldades enfrentadas no ato da tradução e que nos coloca diante de um problema delicado quando se busca o sentido do que Aristóteles quis dizer quando se refere à excelência moral[29] como sendo: "um meio termo entre duas formas de deficiência moral, uma pressupõe excesso e outra pressupõe falta, e a excelência moral é assim porque sua característica é visar às situações intermediárias nas emoções e nas ações" (Aristóteles: 2001, p. 46). As ações e as emoções humanas que buscam "o bem" entendido como fonte de preservação e bem-estar são de natureza ética, embora não alcancem o nível de excelência moral descrita pelo estagirita.

As diferenças de sentido do mesmo termo entre correntes filosóficas possibilitam a expansão desse conceito dentro de parâmetros diferentes. A ética é um dos balizadores da conduta humana que leva o homem a agir conforme o bem em si mesmo dentro dos consensos majoritários de bondade; é o eixo reitor de todas as atitudes internalizadas pelo homem como boas para si, para o outro e para o próprio universo. Pode-se dizer que é a consciência da necessidade de autopreservação em todos os níveis humanos, sem que haja a necessidade de estabelecer uma ética "una" e universal.

Se teoricamente o conceito de virtude que se impôs foi o socrático, na prática o que passou a vigorar foi o sofista e é aqui que retomamos a distinção dos dois termos analisados (ética e moral). O sentido da moral é construído no contexto romano do período áureo dessa civilização. O cumprimento das normas sociais surge como um imperativo. O Estado tem autoridade sobre a população e, quem não cumprir as prescrições legais será punido. Nessa esteira não interessa saber se se concorda ou não com a lei que se obedece. *Scriptum, scriptum est*, é a máxima imperativa

---

28 A filologia (do grego clássico Φιλολογία) significa o estudo da linguagem em fontes históricas escritas, incluindo literatura, história e linguística. É mais comumente definida como o estudo de textos literários e registros escritos, o estabelecimento de sua autenticidade e sua forma original, e a determinação do seu significado.

29 Citação conforme a tradução do grego feita por Mário da Gama Kury, utilizada na edição brasileira da Ética a Nicômacos, da Editora da Universidade de Brasília.

que define a moral. A lei só é a estandardização reguladora dos valores tradicionalmente aceitos como bons para a sociedade e que derivam dos costumes (*mos – moris*).

O imperativo da moral conduz ao sentido da obrigação externa e à compulsão do coletivo, diversamente da ética que apela para o caráter interno da aceitação consciente dos consensos majoritários. Ao se falar de ética, remete-se a princípios universais que têm aplicabilidade no singular. Por sua vez, a moralidade como cumprimento de normas compulsórias tem um contexto geopolítico que a emoldura e, aí, entende-se por que, se a moral é o cumprimento da norma social, cada unidade grupal com um código legal específico tem sua própria moralidade ou variantes de uma mais ampla.

Falar de universalidade e subjetividade na ética exige uma passagem por diversos momentos da história social. Uma das mais importantes controvérsias remonta à idade antiga e está dada pela oposição entre Sócrates e os Sofistas. Um segundo grande embate se deu entre as tradições do Império Romano e a implantação do Cristianismo. No século XIII, com o surgimento do nominalismo, acontece uma quebra no pensamento cristão que havia assumido uma postura universalista na definição de conceitos e valores.

Esta perspectiva de abordagem (doutrina dos universais) surge como uma necessidade de preservar o cristianismo de incoerências teóricas e, por isso, tudo converge e se submete às categorias divinas. Se existem bondade e verdade, liberdade e sabedoria, beleza e perfeição etc., em níveis imperfeitos na terra, o elemento que justificaria a existência desses componentes "bons", seria o ser superior por excelência, possuidor de todas as plenitudes. Os valores existiriam em ato puro, de modo universal, naquele que existe também em ato puro.

Os pensadores Pré-socráticos, interessados em explicar a origem do universo, não chegaram a construir propriamente uma ética, mesmo assim, podem ser feitas inferências de uma possível compreensão do que seriam os valores e como o comportamento humano seria regido. Para Demócrito, a natureza não é outra coisa que "átomos disparados

no espaço vazio". O universo não é governado por nenhum deus, não existe providência, não há sentido nem finalidade, mas tampouco azar, senão que tudo sucede por si mesmo (automaticamente), por razão das leis que são inerentes ao *quantum* da matéria.

Se formos criar uma ética ancorada no pensamento de Demócrito teríamos de afirmar que se não há deuses nem uma teleologia e tudo sucede automaticamente por leis da matéria, os valores e as normas de conduta criadas pelo homem, também seriam governadas pelo instinto e seguiriam o sentido das exigências da matéria. As normas ditas "universais" são resultantes de consensos sociais e, como tal, podem ser suplantadas por outros acordos. Com isso, as convenções sociais não corresponderiam a um estado original da natureza, teríamos assim colocados os fundamentos de uma ética subjetiva que regeria o agir humano como justificação de todas as formas de expressão descritas em qualquer contexto da vida humana.

Os sofistas, com sua postura cética sobre o conhecimento, constituem também uma ética ao se encarregar de demonstrar o quanto pode ser instrumento perigoso o espírito humano. Surpreende-nos o paralelismo segundo o qual *o que pode parecer uma esplêndida virtude, pode igualmente ser um vício esplêndido*. Para penetrar esta verdade faz falta, não só espírito, mas maturidade de espírito. Os sofistas aparecem em um período em que a Grécia se dispõe a fazer política de alta potência e para isso faltavam peritos. Os sofistas oferecem-se a formá-los, e prometem ensinar a areth. Se traduzirmos este termo literalmente por "virtude" e o entendermos como esta costuma ser compreendida, resulta precisamente o contrário do que eles pensavam.

A arhth (*areté)* ou habilidade ensinada pelos sofistas nada tinha de escrupulosa, era uma habilidade capaz de tudo. De qualquer modo, o essencial para os sofistas é a retórica, a arte de falar, escrever e apresentar-se, e é exatamente esse o legado recebido pela cultura ocidental e que se torna cada vez mais vigente nos diversos campos de atuação humana. Para formar os políticos, os sofistas seguiam um princípio perigoso: era necessário aprender a ser algo, a ser o primeiro, a adquirir

influência e conservá-la, impor-se, possuir a vida e gozar dela. Por isso, tudo estava permitido e daí seu princípio segundo o qual o bom orador deve ser capaz de fazer triunfar a causa pior, não esclarecendo a verdade, senão com a simples persuasão. Assim se explica a contínua crítica de Platão aos Sofistas, dizendo que a estes não lhes importa a coisa mesma, a verdade ou a razão e o direito; só lhes importa o poder, e no fundo, não têm ideia da verdade e dos valores do homem e, por isso, não são condutores, senão sedutores.

Os sofistas possuíam, também, a ideologia do relativismo universal: para eles, segundo Hirschberger (1988), não existe a verdade e, se existisse não se poderia conhecer, não se poderia comunicar, como costumava dizer Górgias em 483 – 375. Ou como pensava Protágoras (481 – 411), também sofista, tudo é relativo, subjetivo, segundo a posição de cada um: "uma coisa é para mim como ela me parece a mim, para ti, como te parece a ti" (Hirschberger: 1988, p. 25). O homem não se enfrenta a situações objetivas, nem a um direito eterno, nem a deuses eternos, senão que "o homem é a medida de todas as coisas". Estes preceitos éticos são encontrados em diversas manifestações ao longo da história da humanidade, e condicionam os processos políticos, culturais e de organização social do conhecimento.

Górgias e Protágoras ao formularem uma desconfiança universal nos valores eternos, marcaram um ponto de partida para a vivência e cognição do mundo que funda a atitude subjetivista, e que se instalará posteriormente em diversos segmentos da população. Se não é possível conhecer a verdade, esta não existe, e sem ela, não há nada que justifique a existência de normas absolutas. Os sofistas esforçavam-se, por todos os meios possíveis, em mostrar o relativo da norma jurídica, da moral ou da religião. Segundo a sofística, nada é por natureza, isto é, eternamente verdadeiro, senão que tudo provém da instituição e convenção humana. Esse pensamento se encontra na base da ciência laica e positiva, e nele se funda o princípio segundo o qual: a lei do direito natural institui que o mais forte tem de dominar ao mais fraco.

As concepções éticas tradicionalmente têm partido de posturas epistemológicas, o que se verifica no fato de Sócrates acreditar na possibilidade de conhecer a verdade e o mundo de uma maneira objetiva fazendo com que sua percepção dos valores e da vida social fosse calcada em conceitos positivos. Sua ética opõe-se radicalmente ao subjetivismo e relativismo dos Sofistas através de uma atitude de ponderação e equilíbrio. A contraposição dos opostos geraria o meio termo, o equilíbrio que seria o princípio universal de todo comportamento humano e, dessa forma, Sócrates estava fundando uma perspectiva de ética universal.

Na concepção aristotélica, o homem que procura o sentido da verdade (lógica) e o ser (metafísica), interessa-se igualmente pelo bem. Entende-se em primeiro lugar o bem de que falam os homens quando proferem louvações ou censuras, quando manifestam sentimentos de estima ou desprezo, e a isto se chama, geralmente, bons costumes ou moralidade. Aristóteles reduz isto a umas poucas regras que são tipicamente gregas. Quando uma pessoa é boa? Aristóteles responde: quando procede como homem inteligente. E como procede este? Como o exige a reta razão. Mas, o que é reta razão? Esta se encontra sempre que o nosso agir é belo e ele é belo quando observa o meio termo entre o muito e muito pouco. Valentia, por exemplo, é o meio termo entre a temeridade e a covardia; economia é o meio termo entre a prodigalidade e a avareza; amor é o meio termo entre o ódio e a paixão. Em tudo devemos precaver-nos, principalmente contra o que é agradável e contra o prazer, pois não somos juízes imparciais diante destes:

> (...) Mas sem dúvida isto é difícil **[atingir o meio termo]**, especialmente nos casos particulares, porquanto não é fácil determinar de que maneira, e com quem e por que motivos, e por quanto tempo devemos encolerizar-nos; às vezes nós mesmos louvamos as pessoas que cedem e as chamamos de amáveis, mas às vezes louvamos aquelas que se encolerizam e as chamamos de viris. Entretanto, as pessoas que se desviam um pouco da excelência não são censuradas, quer o façam no sentido do mais, que o façam no sentido do menos; censuramos apenas as pessoas que se desviam consideravelmente, pois estas

não passarão despercebidas (Aristóteles: 2001, p. 47) (grifos meus).

Na sua obra Ética a *Nicômaco*, Aristóteles enumera e descreve em detalhe as virtudes humanas essenciais que são: sabedoria, prudência, valor, justiça, domínio de si, generosidade, magnanimidade, grandeza de alma, pundonor, mansidão, veracidade, cortesia, amizade. No seu conjunto, estes valores encarnam o tipo ideal de homem, seu próprio e melhor eu, do qual o cristianismo valeu-se para fundar sua própria antropologia e que por sua vez constituem a essência do mundo ocidental. Esses valores não derivam do homem mesmo, mas se lhe apresentam como algo devido, belo, reto, razoável; são imperativos previamente dados, e através deles se revela a verdadeira natureza humana.

Toda a ética grega parte do conceito de *eudemonia* (felicidade) que literalmente quer dizer: possessão de um espírito bom. Para Aristóteles, a felicidade não reside no prazer ou goze; nem nas posses materiais; como tampouco no prestígio e na influência política, mas na perfeita atuação da natureza essencial do homem, isto é, na prática das virtudes, e estas não excluem os bens exteriores, o prestígio e inclusive o prazer que em si não são princípios, não constituem o próprio do bem moral. O próprio é a reta natureza humana, a reta razão, o "espírito" reto.

O homem eticamente reto não faz o bem porque lhe proporcione prazer ou vantagens, mas pelo bem em si mesmo. A felicidade virá por acréscimo e, desse modo, cada um terá o tanto de felicidade quanto possuir de virtude e inteligência e enquanto proceda conforme a mesma. O tipo ideal de homem, moralmente perfeito é o sábio. O bem e o belo em grande escala somente podem ser organizados na comunidade. Se as virtudes humanas não derivam do homem, senão que se lhe apresentam como imperativos dados, então este se encontra diante de uma perspectiva de ética universal.

Se, de outro lado, o bem e o belo em grande escala somente podem ser organizados na comunidade, colocamo-nos diante de uma ética de consensos generalizados. Estes consensos seriam a concretização necessária dos imperativos universais. Não haveria, nessa perspectiva, a possibilidade de se ter uma ética individual e subjetiva que se confunda

com a vontade particular. Isso seria confirmado com a máxima segundo a qual *com lei, o homem é o ser mais nobre, sem ela, a fera mais selvagem* e, assim, quem pela primeira vez estabeleceu o estado, foi o criador dos maiores valores. Aristóteles, desse modo, aprofunda os alicerces de uma tradição ética universal, mesmo que todo seu pensamento parta de um olhar para a natureza.

A questão da Ética, como apresentada por Aristóteles, é a busca da felicidade do homem. Ora, para chegar à ideia do que é a felicidade, torna-se necessário trilhar caminhos sem horizontes abertos, já que não se pode alcançar um denominador comum a esse respeito, pois, um homem busca a felicidade na continência enquanto outro a busca no exagero (licença absoluta); alguns pensam encontrar a felicidade em um mundo de busca intelectual, enquanto outros têm na vida natural e fisiológica o sentido da mesma. O denominado meio termo ou equilíbrio é um constructo resultante de uma racionalidade imperativa. Assim como as leis estéticas fundamentam-se no princípio da harmonia e do equilíbrio, igualmente as leis morais em que se ancora o exercício jurídico, e os preceitos éticos que modelam o comportamento humano, têm por base a noção de equilíbrio e servem de fundamento para o ordenamento da vida em sociedade.

Não existe contradição alguma ao dizer que a concepção epicurista do mundo era ética. Esta continua calcada em valores universais a que todo cidadão tem direito, como é o caso da felicidade. O que muda é o conceito de felicidade e a própria concepção de homem. Se para Aristóteles a *Eudemonia* (felicidade) é o objetivo da ética, para Epicuro de Samos o prazer é princípio e fim de toda vida feliz. Os dois conceitos não são excludentes nem contraditórios, somente que o segundo foi mal interpretado como falava o próprio Epicuro. Por prazer entendeu-se unicamente o que deriva da matéria e não do espírito. Essa versão do epicurismo foi a que influenciou a formação dos costumes no Império Romano e que serviu de base para o desenvolvimento dos diversos discursos na diacronia histórica.

No plano do conhecimento os epicuristas estão imbuídos por um ceticismo generalizado que os coloca diante de uma atitude de incerteza do amanhã. A dúvida epistemológica os leva a criar uma situação de acomodação ao momento presente, que é a única certeza do homem. A desconfiança e o ceticismo são superados no cristianismo atribuindo o potencial cognitivo a Deus, mesmo assim, durante o período da Patrística e parte da Escolástica, o ceticismo e a desconfiança na capacidade intelectual do homem foram predominantes.

Se o homem não pode conhecer as coisas como são e não sabe sequer se haverá um amanhã, para que se preocupar com isso. Entende-se aí como a influência de uma filosofia levou parte da população romana a aplicar-se prioritariamente ao presente, sua única certeza, que passou a ser a expressão da vida humana. Essa atitude perante a vida encontra-se presente ao longo da história da humanidade tanto no agir cotidiano quanto expresso em diversas manifestações culturais.

A história cultural do ocidente mostra-nos que parte das instituições políticas e sociais deriva de modelos romanos e cristãos fundados em princípios altamente morais e muito pouco éticos. O cumprimento da lei é o elemento fundamental que domina todas as instituições como a família, a política, a religião, a escola, as organizações militares e jurídicas: "(...) o justo em sentido político se apresenta entre pessoas que vivem juntas com o objetivo de assegurar a autossuficiência do grupo – pessoas livres e proporcionalmente iguais. Logo, entre pessoas que não se enquadram nesta condição não há justiça política, e sim a justiça em um sentido especial e por analogia" (Aristóteles: 2001, p. 102).

As desigualdades sociais têm reflexo na vida familiar e da comunidade, assim como perpetuam e acentuam a divisão do trabalho e sua função social, mediante a participação na organização da vida pública, pois: "não pode haver injustiça no sentido irrestrito em relação a coisas que nos pertencem, mas os escravos de um homem [lhe pertencem] (...) Logo, não há justiça ou injustiça no sentido político em tais relações" (Aristóteles: 2001, p 103). É de se destacar a força com que se afincaram

na cultura ocidental, certos valores provindos da tradição romana e que tinham como suporte princípios morais e não éticos.

Acontece com frequência que a Ética seja confundida com a Moral, sendo que certos meios acadêmicos reivindicam que seja uma área da filosofia, outros que seja uma área de fundamentos da "ciência do comportamento" (Psicologia) ou então poderia pensar-se numa área "semi-independente". Pode-se abordar o comportamento humano a partir de três espécies de manifestações – emoções, faculdades e disposições – sendo que para Aristóteles a excelência moral deve ser uma destas:

> Por emoção quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdade quero significar as inclinações em virtude das quais dizemos que somos capazes de sentir as emoções – por exemplo, a faculdade de ficar encolerizado, de sentir pena ou piedade; por disposição quero significar os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções – por exemplo, em relação à cólera estamos mal se a sentimos violentamente ou praticamente não a sentimos, e bem se a sentimos moderadamente, e de maneira idêntica em relação às outras emoções. Ora: nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções (...) as várias formas de excelência moral também não são faculdades (...) Então, se as várias espécies de excelência moral não são emoções nem faculdades, só lhes resta serem disposições (Aristóteles: 2001, p. 40).

Independentemente dos conceitos filosóficos, psicológicos ou de qualquer outra natureza, mesmo os estudiosos do fato estético que defendem ser este uma atividade meramente contemplativa e descompromissada de fatores que impliquem julgamento positivo ou negativo, têm de aceitar que só existe beleza por referência a um consenso humano, justiça por correspondência ao cumprimento de um sistema normativo, e "é natural, então, que não qualifiquemos os bois e cavalos ou quaisquer outros animais de felizes, pois nenhum deles é capaz de participar de tal atividade (...) na realidade, são nossas atividades conformes à excelência

que nos levam à felicidade" (Aristóteles: 2001, pp. 28/9). As emoções naturais ao ser humano; as faculdades ou inclinações de sentir emoções e; as disposições ou estados de alma que nos colocam em relação às emoções são objetos inerentes à compreensão da natureza humana.

O Império Romano que colonizou militarmente a Grécia foi colonizado culturalmente por esta e, o influxo doutrinário que modela a cultura romana não deriva da tradição socrática, mas da tradição sofística e epicurista. Historicamente essas duas escolas encontram-se separadas pela tradição socrática, no entanto, entende-se que haja uma complementaridade delas na influência exercida na formação da cultura latina, mesmo que cada uma tivesse aportado elementos diferentes.

No contexto romano pré-cristão, o Estado normatiza os padrões de comportamento aceitos dentro do estatuto legal da época, e que à luz do cristianismo passam a ser vistos como imorais. Glutonaria, homossexualismo, promiscuidade, zoofilia, farras e o hedonismo na sua mais alta expressão transgredem as leis do cristianismo, não, porém, as leis romanas e, nesse sentido, os romanos não eram imorais conforme o entendimento do cristianismo, pois seus padrões de conduta eram anteriores à instauração da moral cristã.

Na linha sofística talvez as influências mais marcantes sobre a cultura romana, situem-se na política, no direito e na educação. Por sua vez, na esteira dos epicuristas também são significativas as influências na educação e, sobretudo, nos aspectos cotidianos que delineiam o agir do povo. O comportamento do cidadão romano não era gratuito, mas obedecia a princípios filosóficos, morais e éticos. Dizer que os excessos românicos são éticos, pode causar estupor, mas é preciso entender que, embora a ética esteja fundada em valores universais, ela não é estática e, do contexto pagão pré-cristão para o cristianismo, há uma ruptura na concepção de homem, de bem, de liberdade etc., como testemunham obras literárias como *Satiricon*, de Petrônio, e *O asno de ouro*, de Apuleio.

No período em que desmoronam as antigas mitologias e religiões, o campo do conhecimento ocupa-se, à sua maneira, de cuidar da "salvação do homem". É nesse contexto que aparecem o Estoicismo e o

Epicurismo que apresentam duas perspectivas éticas um tanto divergentes. No caso dos estoicos: Zenão de Cítio (300 a.C.) e Séneca (65 d.C.), caracterizam-se pelo rigor da virtude e pela dura concepção do dever. Há quem os acuse de uma "virtude orgulhosa". A ética dos estoicos é grandiosa, é uma verdadeira filosofia de vida, é dura, constantemente se fala do dever, as paixões devem ser dominadas e ainda extintas. É preciso tornar-se insensível diante das paixões interiores e dos acidentes externos. É necessário abster-se e suportar, só a razão deve dominar mediante o imperativo do dever que fala por ela.

O homem formado nesses ideais é um ser de vontade, que se sacrifica pelos interesses públicos e se mantém firme em seu lugar, suceda o que suceder. A ética e a metafísica estoica se encontram em irremediável conflito, pois a primeira fala do "tu deves", pressupondo, por tanto, a liberdade. A segunda apresenta a liberdade como inexistente, tudo na vida é fatalidade, e desse modo, os estoicos têm de esquecer a sua metafísica se quiserem viver eticamente e, como consequência, teriam de negar a natureza humana e exaltar o belo apolíneo, totalmente contrário à natureza instintual do homem, para se dedicar ao culto da razão que alicerça a vontade, instrumento primeiro de sua ética.

O Epicurismo é uma filosofia cujo princípio ético é o prazer em todas suas formas e, conforme Epicuro, fundador dessa escola: "toda eleição e todo empenho tende, na realidade, ao bem do corpo e à paz da alma, isto é, em efeito, o fim de uma vida feliz. Tudo o que fazemos, fazemo-lo para evitar a falta de prazer e encontrar a paz da alma" (Hirschberger: 1988, p. 25). O que entender por prazer torna-se o ponto principal de discórdia, pois Epicuro passou a ser o principal alvo da nova religião que entendia toda e qualquer forma de desfrute corporal como pecado, embora este autor leva-se uma vida de austeridade como descreve Diógenes Laercio, em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*.

Com o advento do cristianismo, constituiu-se um padrão moral ditado por fundamentos religiosos, e não uma ética que derivasse da necessidade de fazer o bem em si mesmo. A religião cristã fundou-se na moral e não na ética, haja vista que a narrativa bíblica que lhe serve de

sustentação é uma história de desencontros em que, a liberdade de escolha, exclui aqueles que fazendo uso do livre arbitro optam pelo caminho da diferença, como aparece na exclusão de Lúcifer, ou na condenação de Adão e Eva, ou na morte dos habitantes de Sodoma e Gomorra, ou no castigo do povo de Israel na travessia pelo deserto e que culmina com a imposição de um código normativo[30].

Os mandamentos representam a incapacidade de preservar ou transformar a natureza humana. A didática do cristianismo foi inoperante na condução do homem através de caminhos éticos e teve de recorrer ao instrumento da punição que é a moral. A ideia de bem não foi suficiente para manter o homem em harmonia e foi preciso obrigá-lo a cumprir normas externas que, contra sua vontade, lhe são impostas como sendo valores universais, ora, se fossem valores universais, o homem os descobriria e cumpriria por si mesmo como algo necessário, não como algo que se lhe impõe.

Com o encerramento da tradição filosófica e a imposição do cristianismo passou a dominar uma concepção de moral universal, mediante a instauração do ultrarrealismo moral como fundamento de todos os costumes. Se o homem descobre valores como o amor, a liberdade, a paz, a honestidade, a inteligência etc., é porque esses valores têm existência real e concreta em Deus. Ora, do ponto de vista lógico esse argumento é incontestável, mas isso nada prova do ponto de vista da realidade. Justificar a existência de Deus e seus atributos pelo "argumento da necessidade" (Anselmo) é uma "verdade" lógica, porém, os modelos teóricos (ideais), não necessariamente têm aplicabilidade fática.

A perspectiva de Pedro Abelardo não é nova na história da filosofia, porém, é importante porque quebra a tradição secular do cristianismo

[30] Esclareço que a análise feita neste parágrafo é de natureza meramente filosófica, não levando em consideração o fenômeno da fé que é objeto da Religião, a qual tem como campo de construção teórico e doutrinal a Teologia. Os conhecimentos científico, filosófico e teológico são de natureza diferente e, como tal, deve-se entender que uma negação científica ou filosófica não necessariamente implica a negação de conhecimentos teológicos como os abordados nos tratados de Angelologia, Demonologia, Teologia Bíblica, Teologia Moral, entre outros. Cada campo do conhecimento tem suas finalidades e, neste caso, busca-se alcançar o entendimento da razão filosófica.

ao negar a existência de valores absolutos, eternos, universais e retoma, de certa forma, o ceticismo dos Sofistas que tampouco acreditavam em valores, verdades e leis imutáveis e inamovíveis. Por sua vez, as duas correntes de pensamento filosófico de maior expressividade nos séculos XIX e XX, materialismo e existencialismo, apresentam perspectivas que podem mostrar as tendências éticas predominantes nos autores dessas "escolas" contemporâneas.

O materialismo pela oposição ao idealismo constitui uma negação do espírito e da transcendência, sendo que isso traz consequências para a definição do tipo de mentalidade defendida nos diversos contextos sociais e culturais. A necessidade de satisfazer as carências físicas determina o modo de agir humano, então se o objetivo a ser alcançado está diretamente relacionado com a sobrevivência corporal, os valores vitais estarão em primeiro lugar, não só desprezando, mas negando qualquer forma de valor espiritual.

A sobrevivência exige a coordenação das atividades coletivas, daí decorre que seja fundamental a criação de padrões de conduta aceitos pelo grupo. Cada comunidade organiza-se conforme suas necessidades e, por isso, é imperioso afirmar que o materialismo, no tocante à ética, induz ao subjetivismo, rejeitando quaisquer tipos de valores éticos universais. O materialismo revisitado com a denominação de "neomarxismo" (Escola de Frankfurt), representa a flexibilização de alguns pontos problemáticos do materialismo marxista, como a concepção de espírito que passa a ser reformulada.

Alguns autores da escola de Frankfurt como Ernst Block (1885 a 1977), entre outros, têm se esforçado por conciliar ideias tidas, em princípio, como antagônicas, sendo o principal caso os conceitos de "utopia" e de "esperança". A Utopia é entendida como algo que ainda não aconteceu, mas que está a caminho de ser realizado, enquanto a Esperança, própria do cristianismo, entende-se como a antecipação da utopia e da práxis. Para o efeito desta junção conceitual não se entende, como no Marxismo tradicional, a práxis revolucionária como mera crítica da economia política, mas entende-se que a necessidade, não

de interpretar o mundo, senão de transforma-lo, realiza-se mediante a consciência antecipadora que fundamento o "princípio esperança".

Na perspectiva marxista os indivíduos são seres de carência e como tal têm de suprir as suas necessidades, coisa que é feita através do trabalho. Desse modo, a interação e a "relação" acontecem como processos de satisfação das necessidades vitais. Somente que essas necessidades vitais passam pelo âmbito econômico e político e não por categorias psicológicas que partam ou cheguem ao nível do "Eu" como interioridade. Os valores propostos pela Axiologia assumem características muito diversas quando a perspectiva é existencialista ou marxista. Nesta última, os valores de existência estão associados à aquisição do sustento enquanto satisfação das necessidades orgânicas. Os sujeitos que interagem, fazem-no pela mediação do Estado, que tem por finalidade objetivar as relações e os sujeitos da interação.

Com a incursão do elemento consensual externo que é o Direito, a interação social fixa como pressuposto do convívio interpessoal a impessoalidade. Por esta fica estabelecido que, a ordem jurídica, tem como consequência, a perda da naturalidade e a espontaneidade nos processos de luta pela sobrevivência. O "Ser Pessoa" implica ser sujeito de ação. Todavia, no personalismo, a ação não é ato mecânico nem instintivo de estímulo *versus* resposta, mas a ação humana envolve processos de pensamento, racionalidade e voluntariedade. Sem vontade, razão e intencionalidade explícita, quaisquer mecanismos de convivência caem no moralismo jurídico mecânico e, como tal, não possibilitará o desenvolvimento de atos pessoais éticos entendidos como ações que tendem ao bem em si mesmo.

A evolução do existencialismo no século XX pretende abolir o psicologismo e o mentalismo, próprios da tradição metafísica ocidental, e objetivar o modo de existir humano. O homem não é mais considerado um projeto especial cuja existência é consciente, mas constitui o pior excremento da natureza que foi vomitado no mundo. O estar aí, não tem sentido nem finalidade: ser é "existir em" e "com" e esse existente encontra-se no mundo de modo circunstancial e vive como tal.

Saber que não se está no mundo teleologicamente e que somos uma mera circunstância leva-nos ao desespero (Søren Kierkegaard – 1813 a 1855), que provoca náuseas (Jean PaulSartre – 1905 a 1980). Dessa forma quem foi "vomitado" no mundo, "vomita" nele e quer eliminar sua existência casual que, finalmente, é o que provoca conflitos em nós e nos torna problemáticos para o mundo e, por isso, a existência sem sentido deve ser eliminada. O Eu absoluto não entende normas, não tem necessidade de leis, aborta a esperança, suicida o futuro, encurta a possibilidade da felicidade, e os caminhos da angústia levam por vias transversas a um processo de alienação do Eu, jogado em um mundo em que tudo foi "estetizado", visando ao consumo e aos lucros dos donos do capital.

Da mesma forma que Platão foi, em certos pontos, mais racionalista que o próprio Descartes, Agostinho pode ser considerado precursor do conceito "utopia e esperança" desenvolvido por Ernst Bloch. A junção dos sonhos de duas vertentes aparentemente opostas (Cristianismo *versus* Marxismo) poderia implicar numa transformação das bases dessas doutrinas. O cristianismo, na versão católica, na sua prática desenvolve uma Pastoral Social que cuida dos aspectos materiais do "rebanho", mas não flexibiliza a concepção universalista de seus dogmas.

O materialismo, na versão neomarxista, passa a acreditar que a matéria alcança níveis de espiritualização e com isso explica os fenômenos psicomentais até então problemáticos para sustentar o radicalismo materialista. A aparente flexibilização não muda o quadro da concepção marxista porque o espírito (ideias e fenômenos psíquicos), desenvolvido pela matéria, morrerá junto com esta. A ética materialista continuará sendo subjetiva porque não há nenhuma entidade absoluta que justifique a existência de valores universais a não ser a própria esfera social.

Um dos pontos fundamentais na mudança de concepção sobre a realidade foi a reinterpretação do conceito de tempo. Se este era eterno e a história objetiva, a consciência e/ou espírito podiam ser manipulados em função daquilo que existiu, mas não é mais. A história somente existe como registro de um "presente" que deixou de existir, não havendo,

portanto, história viva, há relatos de fatos que somente sobrevivem na memória. Colocar Deus fora do tempo, do ponto de vista filosófico, é uma estratégia para fugir das incoerências cronológicas.

O tempo não pode ser medido porque não tem extensão, existe só como categoria mental que permite ordenar a vida humana: tempo é expressão do movimento e representação do desgaste da natureza e, como tal, não é possível perenizar valores, haja vista que estes dependem das circunstâncias materiais presentes. Eliminando a eternidade do tempo, eliminaremos também a universalidade e o caráter de absoluto da ética. Esta existe conforme os consensos de cada presente: o futuro é uma projeção virtual que, ao se concretizar, efetiva-se como presente; o passado constitui só registro de um presente que não é mais.

A exigência da libertação do "Eu" possivelmente nos coloque na situação descrita por Thomas Hobbes (1588 a 1679) de guerra de todos contra todos e, sendo assim, não teríamos como dizer se é incoerência nietzscheana ou reconhecimento da dificuldade de se lidar com a natureza humana, o fato de o autor alemão haver afirmado que a moral não é natural ao homem, mas um longo e dolorido processo de adestramento. Encontramo-nos em uma encruzilhada: libertar o eu e desencadear uma guerra de todos contra todos, ou domesticar o homem para que possa viver em sociedade desfrutando de uma paz contratual. Seja qual for a escolha teremos de convir que qualquer forma de moral será subjetiva, e os processos éticos dependerão do nível de aceitação dos consensos coletivos por parte dos homens.

É profundamente plural a compreensão que se tem na atualidade sobre a ética, principalmente se comparados os conceitos de ética utilizados por psicólogos, com os mesmos conceitos formulados do ponto de vista filosófico. Aliás, grande parte dos conceitos sobre ética formulados por filósofos, na atualidade, são claramente influenciados por perspectivas sociológicas, psicológicas ou de moral religiosa e jurídica. Podemos afirmar sem medo de errar que a filosofia, em muitos aspectos, vem perdendo o que chama de "rigor de seu questionar profundo e radical", e passa a se envolver em discussões tópicas sobre temas em que se fala de

um assunto em nível de opinião, e não se buscam as causas últimas dos problemas levantados. A dificuldade não está no tema abordado, mas na perspectiva adotada para a análise das questões tomadas como éticas.

Devido ao descrédito da filosofia nas sociedades modernas e à letargia em que esta tem estado nas últimas décadas, assim como a falta de pesquisa e reflexões significativas fez com que um número expressivo de profissionais de diferentes áreas quisesse desenvolver a ética como sendo uma "ciência" independente, mas a consequência mais evidente desse fato é a descaracterização e proliferação de obras, ideias e análises pseudo-éticas. Em quanto isso a perspectiva filosófica tem estado muito distante do que historicamente se convencionou em chamar de ética. Entendemos que esta é uma forma de valorar e a caracterização dos valores é feita pela Axiologia, que tampouco conseguiu se firmar como área autônoma no século XX.

Como entender a ética autonomamente se partimos do pressuposto de que não há uma ética universal, mas que esta se forma a partir das necessidades individuais e coletivas? Assim como Montesquieu (1689 a 1755) não fez uma teoria política, mas uma teoria da sociedade; igualmente não estaríamos fazendo uma teoria ética, senão uma análise da formação da sociedade, não do ponto de vista político, mas do ponto de vista das categorias atitudinais e valorativas. Se o ser humano perde a sua bondade natural ao entrar em contato com a sociedade, como expresso por Rousseau, significa que o agir belo e o bem, isto é, a capacidade ética do homem se encontraria em um nível anterior ao social e; talvez, implicitamente, o autor de "O contrato social" se esteja referindo a um mundo sobrenatural (platônico/cristão), em que o homem possa ser ético e vivenciar a plenitude da bela ação. O indivíduo natural, pelas leis da sobrevivência, seria incapaz de relacionar-se com o outro em níveis de partilha, cooperação, renúncia aos bens e a si próprio de uma maneira espontânea, e visando "o bem em si mesmo" que, aliás, é um constructo teórico.

Nietzsche (1844 a 1900), ao retomar os princípios Apolíneo e Dionisíaco, questiona a racionalidade ocidental forjada por Sócrates. Se

o homem vivia no princípio do prazer (Dionisíaco), a absolutização do princípio da racionalidade (Apolíneo), estabelecido pelos filósofos gregos, implicaria na castração da liberdade humana e na mutilação daquilo que seria essencialmente humano. Se a moral é um longo e dolorido processo de adestramento, na concepção nietzcheana, a racionalidade imposta ao mundo ocidental pelo pensamento socrático constituiria a negação da natureza humana que, na sequência, é apresentada por Platão na sua doutrina das ideias.

A existência de um mundo perfeito, mundo da plenitude da sabedoria, e da beleza (mundo das ideias), por oposição ao mundo da matéria, cria o antagonismo Eu *versus* Corpo, sendo que este se torna um estorvo para a plenitude da existência. Ao criar a dicotomia Espírito *versus* Corpo surge, como único modelo de felicidade, o mundo da racionalidade e a negação da corporeidade que traz, como consequência, a negação de qualquer valor da atividade artística, conforme exposto por Platão no livro X de sua obra *A República*. A matéria existiria e seria suportável na perspectiva de uma purificação do espírito. A dialética, corpo *versus* espírito, torna-se dicotômica e antagônica. Expressão desse antagonismo é manifesta pela doutrina ética estoica que nega a corporeidade enquanto afirma a necessidade de impor o espírito como instância superior do Eu.

Os grandes paradoxos da formação do homem ocidental estão justamente na sobreposição de valores metafísicos aos valores materiais. A axiologia ao aceitar os "valores vitais" não o faz de um modo descompromissado, mas está viciada pelos constructos morais que lhe precedem. Valores são mecanismos de preservação e defesa da vida, mas para que estes sejam eficazes, são enquadrados em um marco ideológico que domina a racionalidade em que se fundamenta. A ética, sendo uma parte da Axiologia, torna-se mecanismo de execução de princípios exteriores transformados em quase-interioridades e, o bem em si que busca é a realização do "Eu que não Eu", numa "consciência de si, em outro e para outro", conforme conceitos hegelianos, porque não existe autonomia na construção de uma ética da alteridade.

Nesse panorama, a ética como busca do bem em si mesmo, não ultrapassa os limites de outra construção teórica que reforça a ideologia da racionalidade dominante. A crítica à racionalidade ocidental, de que Neitzsche é um forte expoente, continua na temporalização do Ser desenvolvida por Heidegger (1889 a 1976). Este, ao afirmar o Ser como estando aí (*Dasein*), transforma o *locus* da existência em elemento vital para a compreensão do próprio Ser. O Ser e o Ente diferenciam-se pela capacidade que o primeiro tem de se realizar crono-topicamente e construir sua existência de um modo prospectivo; o valor do Ser está no existir e saber-se existindo consciente da sua relação ativa com o mundo.

A construção de um sistema ético que emana da condição de "ser--aí" pressupõe a afirmação epistémica da existência. Esta, por sua vez, confirma-se na identificação estética do Ser. Ser e Ente confundem-se, haja vista que o primeiro existe enquanto se descobre "existindo-em" e, o Ente, somente existe para a consciência quando sabe que não é só aglomerado de matéria amorfa, mas que é (existe) como algo diferente que somente o Ser lhe dá. Sem essa presença do Ser, o Ente não tem valor existencial para a consciência porque não se descobre no mundo e para o mundo. Esse descobrir-se no e para o mundo (saber) é o que permite que haja uma procura pelo valor da existência e, nessa perspectiva, podem ser construídos os "valores" que deem sentido à existência.

O ethos constitui a identidade do "ser-aí" que se constrói, não como exterioridade, mas como interioridade. A exterioridade serve de referência, mas o outro (*alter*) aparece quando o ser-aí (ente) tem a capacidade de olhar para si e descobre que o exterior lhe é estranho, não é ele e não faz parte dele. A estética desenvolve-se nesse olhar o exterior e refazê-lo internamente. A quase simultaneidade da interioridade / exterioridade faz-nos pensar que o ethos é exterior e, por isso, na tradição ocidental, confunde-se, frequentemente, com a moral.

A ética como construção da interioridade surge na distinção entre o "Eu" e o "Outro". A moral surge como um processo posterior de normatização dos fatos sociais decorrentes da interação como encontros e desencontros de "seres-aí" ocupando *locus* diferentes. A delimitação

dos *crono-topos* leva à construção de normas externas que são a base da moral e são expressas pelo Direito como construção *a posteriori*. Embora o Ethos não exista *a priori*, pois antecede às construções decorrentes dos costumes e à estética como verdade ontológica que serve para a construção do Eu, posteriormente é normatizado em padrões rígidos meramente externos.

Proferir o termo costume implica em dizer atos repetidos e certa aceitação passiva dos mesmos. Enunciar Ethos implica a descoberta de um "em-si" que ainda vai desvendar o mundo e criar relações de conveniência, e que vai discernir o que será melhor, não por compulsão, mas por livre determinação. A busca de si e a descoberta do Ser não são processos passivos nem pacíficos, ela é violenta e cheia de turbulências e, por isso, o *ethos* como interioridade passa pela esfera relacional, sendo que esta não para enquanto o Ser se estiver construindo, isto é, se a categoria relacional for eliminada do homem, o "ser-aí" perderia seu referencial. Eliminar o conflito e a angustia que dela decorre é um grande absurdo, pois leva à estagnação do Ser e à homogeneização do mesmo, que seria a igualização do *holos* (todo) que, por sua vez, seria a diluição no nada que é antecedida pela alienação.

Aceitar que haja atitudes éticas quando as pessoas obedecem a pressões sociais ou psíquicas constitui uma quimera que deixa os indivíduos, ora em situação de repressão, ora em estado de alienação ou; então, num falso assentimento de normas que expressam valores morais porque são consensos externos e compulsórios, e não o resultado da assimilação madura e equilibrada de comportamentos decorrentes do encontro harmonioso como resultado de um processo de "relação": encontro do vínculo (laço) original que, ao final, é o que caracteriza a maior angústia do ser humano.

Não podemos falar de uma verdadeira ética relacional enquanto estivermos lidando com conflitos de identidade ou processos de malformação do Eu. Somente um Eu em harmonia consigo mesmo poderá superar os conflitos relacionais com os outros "Eu que não Eu". O "ser-aí" pode estar rodeado por uma multidão de seres-aí que se sobrepõem sem

que haja verdadeira interação, na forma de movimento de mão dupla, em que os sujeitos são membros de relação e não de "repulsão" (pulso em sentido contrário).

Para entender os diversos níveis do agir dos povos, torna-se necessário esclarecer o que se entende por civilizado e por primitivo ou selvagem. Dois contextos podem servir de base para entender esses conceitos: o primeiro refere-se a uma base meramente temporal, em que os grupos mais recentes no tempo seriam, necessariamente, mais evoluídos e como consequência mais civilizados do que aqueles mais distanciados no tempo, que seriam mais selvagens quanto mais antigos. O segundo contexto refere-se a atitudes comportamentais básicas em que a civilidade ou selvageria estariam determinadas pelo nível de reação diante dos diferentes estímulos. O homem civilizado seria aquele capaz de superar sua base instintiva primária e agir conforme a razão e o autocontrole; o homem primitivo agiria de um modo instintivo.

A formação da identidade cultural de toda sociedade está alavancada no constructo de valores que definem as prioridades dos diversos grupos que interagem em espaços contíguos. Do ponto de vista sociológico torna-se difícil instituir uma ética universal que sirva de parâmetro para todos os grupos, porque as necessidades e os contextos de cada unidade social são diferentes. Comportamentos são analisáveis, mas a motivação de cada agir é algo totalmente subjetivo que, segundo a perspectiva de Auguste Comte (1798 a 1857), foge do controle e do âmbito da ciência e, sendo assim, a Sociologia como ciência positiva não entra no mérito da distinção entre ética e moral. A conduta social é padronizada de modo objetivo a partir de critérios externos que permitem a verificabilidade e, desse modo, torna-se fácil entender o conceito Durkheimiano segundo o qual a moral é o cumprimento da norma social.

A sociedade moderna debate-se entre dois extremos: o ceticismo e o pietismo. O primeiro representa um subjetivismo exacerbado que coloca o indivíduo como dono absoluto de seu destino, o particularismo comanda todas as ações do homem, não há leis coletivas nem universais que comandem o agir humano. O segundo encarna um misticismo

religioso por um lado, e laico por outro. A religiosidade, em algumas partes, aparece como o único instrumento de salvação e reconciliação da humanidade e; em outras, torna-se intolerante pelo radicalismo das crenças.

O pietismo laico constitui uma religião de estado e está representado por corporações que têm na paz e na solidariedade os fundamentos de todo o agir humano. As alternativas que a filosofia não está apresentando, os governantes e homens de "boa vontade" estão fazendo, como se obedecessem a um determinado impulso interior e necessário a que todo homem tende. Isso provaria que a Ética como busca da felicidade, do bem, do belo não é algo totalmente subjetivo e que o homem não é naturalmente tão mau quanto foi apresentado por escolas filosóficas ao longo da história ocidental, e que as visões românticas de homem, apresentadas na literatura, não são totalmente infundadas.

Do ponto de vista religioso instituiu-se uma tradição que apresenta Deus como um ser castigador e, com isso, o medo de uma punição eterna domina o comportamento humano. Como consequência disso, instaurou-se o exercício meramente formal de rituais vazios de sentido que visam cumprir leis (mandamentos), mas que na prática não conseguem mudar a motivação do exercício do bem e do amor. A referência ao contexto religioso permite associar atitudes e comportamentos semelhantes nas relações humanas, quando estas são instituídas pela força, o medo e a repressão que condicionam a aceitação do outro, porém constituem elementos impeditivos do exercício da plena liberdade de escolha.

O cumprimento de normas passou a ser um dos elementos centrais do judaísmo enquanto, o cristianismo que se fundou no pressuposto do amor e do perdão, não conseguiu superar os costumes veterotestamentários e; ancorando-se na citação bíblica segundo a qual Cristo não veio para abolir as leis, senão para dar-lhes pleno cumprimento[31], passou a enfatizar ainda mais o caráter normativo do que a própria vivência do

[31] Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só *i*, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. (Bíblia de Jerusalém – Mateus 5, 17-18).

amor, do perdão e da fraternidade, porque são bons em si mesmos e fonte de harmonia e bem-estar social. O potencial punitivo dos sistemas religiosos, próprio da vivência moral, levou a que as diversas esferas da sociedade fossem instrumentalizadas e reduzidas a funções dogmáticas (normativas), tendo como consequência a institucionalização de padrões de conduta em que a hipocrisia, a falsidade e a acomodação circunstancial às situações da vida dominam o agir humano.

O plano familiar, enquanto espelho dos padrões religiosos, constitui um dos espaços sociais onde mais se vivencia a contradição moral *versus* ética. O fingimento, a hipocrisia, os jogos de interesses, as conveniências, a manipulação[32], o desrespeito à integridade física e psicológica, assim como o sufocamento da individualidade são somente alguns elementos problemáticos nas relações de família. Ainda, encontramos no plano familiar a coação como instrumento de educação, o medo como mecanismo de controle, a manipulação como sinal de habilidade e inteligência emergindo como alguns dos mecanismos que fomentam atitudes morais e desvirtuam a eticidade no plano formativo que parte da família. Os padrões culturais são componentes ativos da coerção moral, política e educativa que perpetuam a desigualdade social desde o interior da família como referência social.

No interior da família, muitas vezes, encontram-se grandes "golpes baixos" que levam a configurar a chamada célula social como um dos responsáveis pela instauração de um nível de interações altamente moralista em detrimento de uma formação que prime pelos valores éticos. Segundo a linha de raciocínio de Diderot em "*O Sobrinho de Rameau*", entendem-se os paradoxos apresentados pelo autor francês em que mostra os contrastes intrínsecos ao ser humano. O mesmo homem que ora se apresenta como o sujeito mais culto, ora assume-se como o pior dos ignorantes; o indivíduo de mais ilibada reputação e honestidade, dadas as circunstâncias torna-se o bandido que dá os golpes mais baixos. Essas antinomias dão-se no plano profissional e social devido à ambivalência

[32] Fingimento, hipocrisia, jogo de interesses, entre outros elementos, encontram-se presentes de uma forma muito forte no conto *Feliz aniversário*, da escritora úcrano-brasileira Clarice Lispector.

típica da formação e pelas inconsistências que esta apresenta em todos os seus níveis. Roubar, enganar, mentir etc., pode constituir grandes virtudes morais no plano profissional ou elementos de destaque no âmbito sociopolítico.

> Creio que é o melhor. Ela é bondosa. O Sr. Vieillard diz que é tão boa! Também o sei um pouco. No entanto, ir humilhar-me diante de uma macaca! Gritar por misericórdia aos pés duma reles palhaça, sempre perseguida pelas vias da plateia? (;;;) Eu, Rameau, sobrinho daquele que chamam o grande Rameau, que passeia no Palais-Royal ereto e com os braços à mostra desde que o Sr. Carmontel o desenhou curvado e com as mãos sob as abas da casaca! Eu, que compus peças para cravo, que ninguém toca, mas que serão, talvez, as únicas a passar para a posteridade que as executará! Eu! Eu, enfim!... Vede, senhor, não é possível. (E pondo a mão direita sobre o peito, acrescentou:) Sinto aqui algo que se ergue e me diz: Rameau, não o farás! É preciso que haja uma certa dignidade agarrada à natureza do homem e que nada pode sufocar. Desperta sem mais nem menos, sim, sem mais nem menos, pois há dias em que não me custaria nada ser tão vil quanto se queira. Nesses dias, por um vintém, lamberia o cu da pequena Hus. (...) É duro ser mendigo enquanto há tolos opulentos a cujas expensas pode-se viver. E além disso é insuportável desprezar-se a si mesmo (Diderot: 1991, p. 346).

Seguindo a lógica de Diderot: “(...) não saberias bajular como os outros? Não saberias mentir, jurar, perjurar, cumprir ou faltar, como os outros? Não saberias pôr-te de quatro como os outros?” (Diderot: 1991, p. 346); percebe-se o conflito de interesses próprios da natureza humana em que, a defesa de certos valores está condicionada às vontades particulares e não necessariamente ao consenso geral da sociedade ou à razão humana. A honestidade ou desonestidade na vida individual e/ou coletiva está influenciada pelos interesses e prioridades determinadas pelo indivíduo e, esses elementos, em parte, são condicionados pelas expectativas que o grupo cobra do sujeito da ação.

O que o grupo espera de quem age de uma determinada forma condiciona os modelos de moralidade ou imoralidade, sendo que os

interesses particulares dos agentes das ações os tornam, por vezes, incoerentes no cumprimento de normas morais e sua referência com as determinações éticas. Nesses casos o que interessa é o benefício exterior e não as consequências intrínsecas do ato que deveria ser orientado por fatores internos. Essa, talvez seja a maior dificuldade de tornar operacional a ética nas diversas esferas humanas (como no campo do amor/paixão), pois há uma grande incoerência entre a finalidade da ética que é a busca do bem em si mesmo e os objetivos de quaisquer sujeitos que é alcançar fins predeterminados, não importando as consequências, mas a consecução do propósito fixado.

Se a rigor nem oriente nem ocidente existem, como se pode falar de uma ética ou de uma moral de cá ou de lá? Como é possível julgar um conjunto de comportamentos como certos ou errados? Éticos ou antiéticos? Em princípio teremos de concordar com o relativismo imposto por Nietzsche quando afirma em *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral* que: "em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento" (Nietzsche: 1999, p. 45). O conhecimento e a moral foram criados e impostos por uma minoria que arrasta a maioria da população e, para não incorrer no erro criticado por Edwar Said (1990), segundo o qual os de um lado criam um conceito e o aplicam àqueles que são diferentes deles, optamos por nos silenciarmos diante daqueles que nos são desconhecidos, e somente falar do chamado mundo ocidental que é o que conhecemos, com bastantes limitações.

As diferenças que estabelecemos entre ética e moral são determinantes na formação da sociedade em que habitamos. Basicamente a formação que tem por alicerce a moral, fundamenta-se em aparências, hipocrisias, cumprimento das normas pelas normas e, em consequência, todo agir busca a satisfação de uma norma e não um bem em si mesmo. A formação ética leva o indivíduo a buscar o bem enquanto tal, sem se preocupar com elementos compulsórios que condicionem a sua ação. A máxima hobbesiana segundo a qual o homem moral na ausência da lei volta a ser tão ruim quanto no estado de natureza, aplica-se ao sujeito de

formação moral e não ética, já que o segundo busca o bem em si mesmo, independentemente da virtual existência de punições.

A relação entre Ser, Poder e Ter é estreita e chega a ser utilizada como meio de classificação moral e ética. Doar, por exemplo, é considerado um valor ético, muitas vezes associado ao cristianismo e, possuir, em ocasiões é associado a sinais de desonestidade, má fé e até mau-caráter. Ora, não possuímos balizadores que nos permitam fazer essas associações sem emitir juízos injustos. Há quem possua muito cumprindo perfeitamente todas as regras da ética e da moral, enquanto outros não possuem nada porque assumem atitudes pródigas, ou porque seu comportamento é negligente, desinteressado ou simplesmente preguiçoso.

De outro lado, encontramos empresas e pessoas que utilizam a doação como instrumento de marketing e promoção publicitária. Nessa perspectiva, caracterizar o possuir ou não como valor ético/moral ou não, constitui um erro de valorização que exige um cuidado mais acurado, haja vista que o dizível ou não sobre esse tipo de atitude supera o campo da deontologia[33] e da ética. Nos casos de grupos humanos que têm apreço pelos sentimentos de partilha, doação, respeito, valorização do outro etc., deverá existir uma tendência natural a que haja um aumento da sensibilidade como um bem inato, independentemente da existência de prêmios ou punições.

Entre os fatores que influenciam e determinam o comportamento humano, contamos o fato de possuir uma percepção antropológica clara, em que cada sujeito se sinta co-partícipe da formação do outro, tendo bem definido o tipo de homem que se pretende formar e para que sociedade. Isso somente será possível se tivermos a percepção de quais são os limites da ética e da moral, pois o homem moral cumpre prescrições externas porque tem de cumpri-las, enquanto o homem ético segue os preceitos sociais porque são bons em si mesmos.

A rigor somente este poderá ser um verdadeiro cidadão, já que não foge das leis, nem as vivencia hipocritamente, mas vive aquilo que

---

33 Deontologia tem por significado principal o estudo dos princípios, fundamentos e sistemas de comportamento humano; ou, tratado dos deveres.

ele mesmo construiu juntamente com os demais membros da sociedade como algo que por ser bom é necessário e *vice-versa*. Todavia, saindo do âmbito coletivo e entrando na esfera individual, encontram-se ambiguidades decorrentes da polaridade criada entre as influências culturais e os componentes psicobiológicos dos sujeitos da ação.

Os conceitos de espaço e tempo referentes à vivência ética são conduzidos com características similares, sendo que os *crono-topos* éticos são determinados, em grande parte, por sentimentos unilaterais que provém dos chamados estados globais ou, pela multi, inter e transdisciplinaridade que, em última instância reduzem-se aos mesmos dados. Ética globalizada constitui um conjunto de padrões massificados, e os comportamentos de massa facilmente levam a assumir atitudes morais que invertem o sentido da ética, isto é, são constituídas por ações de base externa e não interna.

Como o mundo ocidental formou-se e sustenta-se numa base moral, seu arcabouço é de estrutura exterior e sua sustentação interna (a ética) é profundamente frágil. Falar de virtudes, valores, sentimentos internos quando a base de sustentação é exterior, conduz ao enfraquecimento da estrutura social que se forma e, ao constituir sistemas, estes se ligam por correntes tênues incapazes de resistir à menor pressão de um grupo sistêmico sobre outro.

As estruturas e os sistemas que constituem o mundo ocidental formam um conjunto funcional de difícil articulação, devido às inconsequentes e incoerentes modalidades de ação que os grupos determinam por causa dos contextos conceituais que são construídos. Os sistemas de governo adotados no mundo ocidental sugerem que a influência de Maquiavel, de Hobbes e a de Marx são bastante fortes e, sendo assim, como estes não aceitam a ideia de Direito Privado, o direito terá de ser exclusivamente Direito Público.

O direito de propriedade que em Locke emana do trabalho investido sobre um bem, torna-se garantia do Direito Privado. O trio de pensadores formado por Jean Bodin (1530 a 1596), John Locke (1632 a 1704) e Baruch de Espinoza (1632 a 1677) aceitam e justificam a existência

de um direito privado. Esses dois tipos de Direito vão determinar uma das diferenças mais significativas na formação do mundo ocidental, que terá a propriedade privada expandida ao próprio ser humano através dos sistemas escravocrata e industrial, ora capitalista ora socialista, embora a proposição de Locke negasse o direito de propriedade sobre o homem, mesmo quando este é inimigo vencido em batalha.

O Direito contribui para que os *ethos* e os *mores* que levam à constituição da identidade cultural do mundo ocidental sejam estabelecidos, em parte, pelas relações altéricas. A percepção do outro como objeto lucrativo ou como sujeito merecedor de respeito, forma-se a partir da interação com o outro. As relações *Ser versus não-Ser*; *Eu versus Tu*; *Essência versus Existência*; *Ser versus ontos* representam níveis de convivência em que a valorização e a identidade que cada um assume diante do outro são fundamentais para determinar os padrões relacionais.

O Eu que Eu mesmo; o Eu que não Eu; e o Eu outro para o outro constituem formas de se ver e de ver o *alter*, seja em relações dialéticas, seja em relações egocêntricas. O nível de relação que se estabelece pressupõe um convívio que envolve ações históricas e, cada contato temporal, pressupõe pré-conceitos que nos induzem a relações tenebrosas. O medo do passado, seja de perdê-lo ou de repeti-lo, constitui um fato inegável que nos faz assumir atitudes éticas e morais nem sempre coerentes com aquilo que gostaríamos de fazer ou com as expectativas que os outros criam a nosso respeito.

Assusta-nos, também, a forma como a história, particular ou coletiva, é explorada nos diversos contextos sociais, pois reviver o passado, viver nele, ou apagá-lo constitui um componente intrínseco à estrutura cultural dos povos. A identidade que todos nós buscamos não é um privilégio exclusivo das nações "novas" ou em via de desenvolvimento, senão que representa uma categoria comum a todos os seres humanos. O que eu quero ser ou, aquilo que penso ser, a maioria das vezes não corresponde com o fato do meu existir.

A construção da personalidade e da identidade tem um lado individual e pessoal, mas a grande parte desse processo é uma construção

que resulta do imaginário coletivo. Eu penso que sou o que gostaria que os outros vissem em mim, assim como eu vejo nos outros o que eu quero ver neles e, por isso, o processo de julgamento implica tanta responsabilidade. Uma afirmação sobre alguém pode ser um enunciado que traz consequências irreparáveis para um sujeito ou para uma comunidade.

O panorama étnico, a vivência religiosa, a constituição política, a organização econômica ou cultural são agentes significativos na formação de uma sociedade, seja de base moral ou alicerçada na ética. Sem dúvida que uma população cujo sistema educacional ou econômico privilegia o individualismo, constituirá uma sociedade em que seus cidadãos cuidarão do lucro e do "bem" enquanto elementos produtivos, estabelecendo a técnica como um dos maiores balizadores do comportamento humano. Todavia, o discernimento faz com que o ser humano dê mais importância a determinados fatos e coisas do que a outros, que crie hierarquias de valores, e que coloque num patamar mais elevado as coisas ou atitudes que, segundo a convenção generalizada, têm mais "valor", isto é, que são mais representativas para a sua vida.

Em todo momento fazemos juízos de realidade ao falarmos das coisas e atitudes e, ao mesmo tempo, fazemos juízos de valor, pois descobrimos no mundo em que vivemos a causa que nos impele a lutar por aquilo que se torna importante para a nossa existência. Há valores absolutos e relativos e o que determina a apreciação desses valores é a frequência com que eles aparecem em todas as culturas. Podemos citar como exemplo de apreciação absoluta os valores vitais, já que em toda época e cultura são fundamentais, embora se manifestem de formas diversas.

Os valores artísticos podem ser considerados relativos por não aparecer com uma determinada frequência e constância em todos os povos, e o nível de importância que se lhes atribui é bastante variável. Geralmente o valor é medido em termos de bem/mal e bom/mau. Os atos e coisas tidas como boas e que fazem bem são incentivadas, já as que são consideradas más, são reprimidas pela força e pelas punições de ordem "legal", embora haja acontecido injustiças em dados momentos da história que cabe à própria sociedade repensar e corrigir.

O aparecimento da Axiologia[34] como "a ciência dos valores" vem justificar que o homem possui a capacidade de fazer a filtragem entre o que é bom e aquilo que é mau conforme os consensos estabelecidos, enquanto nos faz pensar que o estudo das relações de maior ou menor estima por parte da sociedade é uma atividade humana diferente, uma nova ciência ou, então, uma nova área de conhecimento descoberta pela filosofia e que pretende elencar e justificar os elementos que devem ser valorizados ou não pela sociedade.

A hierarquização dos componentes da vida surge de um consenso grupal majoritário e, nesse sentido, a Axiologia seria o resultado da observação dos fenômenos sociais, mas não teria nada para acrescentar além de classificações mais ou menos arbitrárias. No entanto, a observação e classificação têm grande valor por ser expressão dos níveis de consciência alcançados pelo ser humano e que se refletem na maturidade com que diversas populações mais recentes abordam certas questões que, embora já tivessem sido tratadas, são vistas com mais clareza.

Os valores de utilidade, bondade e beleza são conceitos com os quais o homem se defronta no dia-a-dia, somente que ele os encontra prontos ao nascer e os assimila do meio cultural. Em relação aos valores cognitivos, sabe-se que toda profissão tem seu código regulador das ações de quem exerce um campo do saber e que é exigido dos profissionais de cada área que assumam posturas dentro dos princípios éticos particulares. As ciências nesse ponto de discussão necessariamente se formulam perguntas de caráter filosófico e é esse diálogo que impede que os cientistas percam a ponderação e o bom senso. Todavia, em muitos campos do conhecimento tem prevalecido o espírito de aventura científica quando os limites impostos pelo "bom senso" não têm sido levados em consideração.

---

34 Axiologia é a parte da filosofia que estuda os valores, e foi criada por Max Scheler, tendo como um dos principais representantes Karol Wojtila (Papa João Paulo II) que escreveu, entre outras obras, *Pessoa e ação*.

Bioética[35]

A segunda metade do século XX representa, no campo científico, o ponto de partida de uma série de tentativas do ser humano por superar seus próprios limites diante da possibilidade de dominar a natureza, de um lado e; de outro, das interdições que as próprias instituições sociais impõem ao homem. Ultrapassar as barreiras físicas e morais tornou-se o grande desafio para os especialistas das ciências médicas e biológicas de modo particular; sendo que a estas se juntaram novas ciências híbridas como a mecatrônica, engenharia genética, engenharia genômica e biotecnologia, bioquímica e biomedicina, química e medicina molecular, além de outros domínios que vão surgindo como campos de especialização de áreas clássicas da ciência.

A fragmentação do conhecimento paradoxalmente tem-se apresentado como uma consequência de postulados denominados de processos de cooperação interdisciplinar. Enquanto as ciências precisam caminhar juntas para solucionar problemas de natureza complexa, simultaneamente certos domínios do saber emergem com um caráter de autonomia, apresentando-se como “novas ciências”. Domínios da Economia, da Medicina, das Ciências Agrárias, das Ciências Sociais, da Filosofia etc., vêm ganhando estatuto de ciência como acontece com a Lógica, a Epistemologia e a Ética.

O desdobramento de domínios específicos de ciências historicamente consolidadas tem produzido o efeito contrário dos resultados esperados de processos de interdisciplinaridade, haja vista que a incursão de profissionais de certas áreas em campos não dominados por eles vem acarretando a construção de discursos desfocados como acontece com a bioética que, ao tornar-se domínio comum de todas as ciências, tem levado à formação de conceitos e juízos de natureza jurídica, política, econômica, técnica etc., deixando o campo propriamente ético relegado a uma esfera meramente circunstancial.

35 O conteúdo deste tópico inicialmente foi publicado como artigo: TRUJILLO, Albeiro Mejia. Bioética: Dogma ou Ciência. In. Revista Travessias. Cascavel – PR, v. 13, nº 2. p. 231-245, maio/agosto, 2019. http://www.unioeste.br/travessias

O panorama geral das ciências, vivenciado no último século, já seria suficiente para justificar a existência de campos de estudo e análise como a bioética. No entanto, as questões levantadas até este ponto, nesse domínio do saber, não tiveram força suficiente para propiciar discussões sólidas capazes de impor critérios de atuação científica ou, pelo menos, de favorecer o desenvolvimento de níveis de consciência social que primem pela razoabilidade do agir humano como resultado da reflexão autônoma, não induzida e tendenciosa. Nas últimas décadas as áreas da genética e da biomedicina foram responsáveis pelas mais candentes discussões sobre validade ou inaceitabilidade dos procedimentos e limites da experimentação científica.

A manipulação de embriões obtidos através de fecundação artificial, talvez seja o melhor exemplo da vontade de "aventuras" no campo científico, pois segundo relatos não confirmados já teria sido produzida, em laboratório, uma criatura híbrida resultante do espermatozoide de um Furão com o óvulo de uma mulher: como era de se esperar, essa "criatura" seria um organismo transmutado que não seria nem humano nem animal. Casos como a gestação de um ser humano no útero de uma vaca ou em úteros artificiais; controle eugênico de embriões; mudança de sexo e escolha do mesmo; seleção de fetos a partir de padrões estéticos predeterminados; aborto terapêutico; eutanásia; suicídio assistido, entre outros, são alguns dos temas que mais levantam polêmica quanto à moralidade e legalidade dos atos científicos.

Nesses casos, resta-nos apelar para o senso ético dos cientistas, já que não há leis civis capazes de determinar os limites do agir científico dentro dos princípios da razoabilidade, mas se a ética não passa de discurso teórico e a axiologia não supera o campo das classificações arbitrárias, basta manipular uma dessas classificações e justificar filosoficamente a premência das aventuras científicas, sendo que esses contextos vêm reforçar a ideia da necessidade do desenvolvimento de uma ética de intervenção. Somente resta saber se a ideia de "intervenção" não conduz simplesmente a uma universalização de padrões que seriam morais e não éticos: em tal ordem de raciocínio seria fundamental revisar a base

conceitual daquilo que se apresenta como ética de intervenção ou, moral, que é interventiva pela própria natureza.

Sentenças exaradas de Tribunais sobre constitucionalidade ou não de leis de biossegurança fogem ao domínio da ética e permanecem no âmbito da validação jurídica de atos científicos como, por exemplo, as pesquisas com células-tronco embrionárias. Nesse tipo de experimentação médica enquanto para um grupo de pesquisadores o principal impeditivo para o uso de células-tronco embrionárias é o julgamento ético, para outro grupo as questões em pauta estão fora de um debate sobre ética e desviam a atenção para a liberdade e o direito das pessoas de decidir sobre o que fazer com o material biológico por elas gerado em processos de fecundação assistida.

Essa argumentação, aparentemente sólida, revela-se inconsistente, pois de imediato emerge a pergunta sobre a natureza da liberdade e do direito individual com a inquirição referente à exclusão desses dois elementos do processo ético, retornando ao ponto de partida que mais uma vez erige a pergunta: "é moralmente aceitável a destruição de embriões humanos para a utilização em pesquisas"? A pergunta evidencia um trocadilho conceitual na medida em que ao se falar de bioética se retrocede ao nível da discussão ética para, finalmente, cair na noção de moral que não se pode confundir com o processo ético.

Ao falarmos de Bioética e desenvolvimento científico-tecnológico, encontramos em Gregor Mendel, um trabalho publicado em 1886, em que o monge buscava entender, a partir de um estudo com ervilhas, por que o cruzamento de híbridos gerava descendentes tão diferentes. Esse estudo buscava levar ao desenvolvimento de plantas híbridas que conservassem características importantes para a agricultura. A produção de alimentos geneticamente modificados começa a ser alvo de críticas por parte de grupos de ambientalistas, os quais vêm nos plantios em grande escala de produtos transgênicos um risco para a humanidade, por ser responsável por mutações ambientais como a esterilização da terra decorrente da monocultura e do aquecimento global. Tal ação tem entre um de seus agravantes o desmatamento das florestas e o desvio

do leito de grandes rios para a irrigação de plantios agrícolas etc. Nesse cenário, países como o Brasil proibiram a plantação, por exemplo, de soja transgênica, fato que gerou disputas judiciais e políticas que terminaram com a liberação desse tipo de cultura depois de intervenções do poder econômico sobre as decisões políticas e judiciais.

A robótica e a mecatrônica, assim como o desenvolvimento dos sistemas computacionais, começaram a provocar desconforto em setores da sociedade que vêm os robôs como inimigos do homem por criar uma concorrência desigual que viria a agravar os altos índices de desemprego em decorrência da substituição da mão de obra humana pela mecanizada. Essa desconfiança inicial vai sendo superada paulatinamente à medida que a sociedade começa a se adaptar à tecnologia e descobre que as condições de vida do homem podem melhorar com o auxílio da máquina e que, diferentemente do que se pensava, novas frentes de trabalho, sob condições diferentes, se abrirão com o desenvolvimento dos sistemas computacionais. Porém, a paz não é duradoura e rapidamente surgem novos questionamentos que, desta vez, indagarão a respeito das influências da máquina nas mudanças de comportamento e alteração de padrões de vida do gênero humano.

A biomecânica igualmente foi questionada pelas possibilidades de mecanização de partes do corpo humano que permitiria a implementação de longas jornadas de trabalho em detrimento da liberdade humana. O que parece estar em jogo não são as possibilidades tecnológicas que poderiam ajudar o homem a superar barreiras antes intransponíveis, mas, antes, o medo da utilização desses instrumentos de modo a criar sistemas de escravidão mais sofisticados, porém igualmente perversos que os regimes escravagistas já vivenciados pela humanidade.

A informática não escapa aos questionamentos da bioética por provocar transformações subliminares no homem, cujos efeitos seriam percebidos somente no decurso de várias décadas. Especificamente o ser humano seria conduzido à perda da capacidade de relacionar-se com "o outro", de modo direto, passando a depender da intermediação dos sistemas midiáticos, fato esse que alteraria todas as estruturas sociais

tornando o homem um simples átomo no conjunto de moléculas, sem vínculo de vontade e livre arbítrio. Se o gênero humano alicerçou toda sua essência na capacidade relacional parece óbvio que quaisquer possibilidades de mudar a “natureza” humana deixem sem base grandes setores da população e esse medo é provocado pelas incertezas que geram o novo e o desconhecido.

Esses são alguns componentes da modernidade que cobraram das instituições sociais e dos cientistas que fossem repensados comportamentos e atitudes referentes aos limites na utilização da ciência e da tecnologia quando vinculadas diretamente aos processos da vida. Sabe-se que assuntos como a castração humana, o aborto e o investimento em biotecnologia fazem parte das pautas de políticas de muitos governos, porém não são as autoridades governamentais as que decidem sozinhas sobre estes temas, pois há grandes disputas jurídicas, religiosas, ideológicas e econômicas que contribuem para que haja definições e controles sociais sobre atividades que impactam na vida, não só humana, mas em todas as formas de vida. Na sequência faremos um recorte temático possível, partindo de observações da nossa realidade social, pautado nos elementos: Castração humana; Aborto; e Nanotecnologia, pois são estes alguns dos principais aspectos sobre os quais a Bioética tem precisado intervir nas últimas décadas.

1. **A castração humana:** Castração, enquanto processo de remoção ou bloqueio de órgãos da sexualidade, tem sido prática comum em culturas de todos os tempos e a sua finalidade tem estado presente em contextos econômicos, políticos, religiosos, culturais, demográficos, clínicos e etc. Essa prática pode ser química ou cirúrgica, sendo que alguns dos procedimentos castrativos são executados mediante lobotomias (retirada de partes do cérebro), laqueadura ou corte das trompas de falópio, vasectomia, falectonia, gonadectomia, mastectomia etc. A castração pode ser voluntária ou compulsória e realizada tanto no gênero masculino quanto no feminino.

A castração química é realizada mediante a utilização de medicamentos hormonais para reduzir a libido e limitar a atividade sexual. Em nosso nível de desenvolvimento, provavelmente haja consenso quanto à validação da utilização dessa prática em pessoas com síndrome de Down e outros transtornos por malformação genética ou distúrbios psiquiátricos e, ainda, em casos de patologias que exijam redução da produção hormonal como nos tratamentos de câncer de próstata.

Nos casos das pessoas com deficiência há estudos[36] que provam que a moralidade de deficientes visuais e auditivos se processa de forma diferente de quem não tem tais deficiências, devido à compreensão limitada de termos abstratos como moralidade. Porém a racionalidade, a inteligência e a vontade do portador dessas deficiências não comprometem o controle da sexualidade em níveis socialmente aceitos, caso que não acontece com deficientes mentais e portadores de algumas síndromes que não têm controle sobre a sexualidade, comprometendo a integridade da mãe, irmãs e até pessoas de fora do convívio familiar e, por isso, nesses casos, torna-se aceitável a castração química como mecanismo de preservação da vida de terceiros.

A castração química também tem sido utilizada em presídios para evitar estupros e contaminação por doenças sexualmente transmissíveis. Em campos de concentração, além das razões dos presídios, inclui-se a necessidade do controle populacional, pois o nascimento de novas crianças, nesses espaços, alarga ainda mais os conflitos entre o estado dominante e o grupo objeto de controle. A prática da castração química, nesses contextos, constitui uma ação pragmática do ponto de vista político e de gestão econômica, cujos resultados são eficientes. Todavia, a alteração da natureza humana com finalidades que não sejam a preservação da vida e o bem-estar do sujeito e da comunidade constitui ato de violência contra o ser humano e restrição de sua liberdade, por intervenção externa (química) sobre componentes orgânicos que deter-

36 TRUJILLO, Maria Francisca Ferreira. **O desenvolvimento moral na criança: a mentira na criança deficiente auditiva e na ouvinte**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Brasília. Brasília, 1997.

minam a ação ou inação consciente do sujeito, o qual fica impedido de usar seu livre arbítrio.

Diferentes formas de desvios da conduta sexual têm estado presentes ao longo da história da humanidade. Entretanto, as mudanças dos estados de cultura têm conduzido à normalização e aceitação de certas práticas sexuais como atos libérrimos, enquanto outras formas da sexualidade são mantidas como patologias e/ou atos passíveis de repúdio social e criminalização. Entre os desvios da sexualidade que veem se espraiando vertiginosamente, sobretudo no período pós-Internet, e que têm mobilizado a sociedade estão a prática da pedofilia e do estupro.

Essas práticas têm ganhado tanta repercussão social que frequentemente surgem propostas para judicializar a castração química como forma de punição de estupradores e pedófilos. Todavia, a ação temporária do agente castrativo e o fato do sujeito penalizado não receber nenhuma intervenção que o impeça de agir violentamente contra outras pessoas, torna a prática da castração química ineficiente do ponto de vista de sua finalidade social, e condenável na perspectiva bioética por não apresentar nenhuma funcionalidade em bem da vida e do bem-estar das pessoas, sendo, sua utilização, caracterizável como simples ato de vingança penal.

A castração cirúrgica é um procedimento de retirada ou inutilização de órgão ou parte física relacionada com a sexualidade humana. A castração realizada por motivos clínicos apresenta poucas resistências, pois sua finalidade é preservar a vida e garantir melhor qualidade de vida ao paciente. A lobotomia, que já era realizada no passado, tem a sua técnica atribuída ao médico português Egas Muniz em 1933, e consiste numa intervenção cirúrgica em que são seccionadas as vias que ligam as regiões pré-frontais ao tálamo e outras vias frontais associadas. Cada hemisfério cerebral pode ser retirado parcial ou totalmente e o procedimento era usado em pacientes com transtornos psiquiátricos, porém nesses casos sua prática caiu em desuso pela substituição do tratamento por fármacos e psicoterapia. Ainda é utilizada a lobotomia em casos de remoção de tumores e retirada de focos epilépticos localizados, porém a finalidade de interferir nas funções sexuais ativadas pelo cérebro é condenada.

A castração por motivos religiosos, no caso do cristianismo católico, não é aceita e esse fato é ilustrado com o caso do filósofo neoplatônico, teólogo e padre da igreja católica, do século II d.C, Orígenes de Alexandria, quem desejando mostrar seu fervor e total cumprimento do celibato, diante do temor de fraquejar, opta pela castração. Sua atitude radical lhe rendeu severas repreensões em seu tempo e a impossibilidade de ser canonizado, pois no entendimento da teologia espiritual católica, a vivência do celibato é entendida como um ato livre e voluntário de entrega ao serviço de Deus. A atitude extrema realizada por Orígenes levanta dúvidas quanto a sua real capacidade de exercer o controle livre, voluntário e racional de suas ações, tornando-o inelegível na esfera da santidade.

No âmbito da ciência, a preservação da vida como bem maior, torna necessário que seja realizada a extirpação de órgãos da sexualidade e reprodução humana em tratamentos oncológicos e traumatológicos. Nesses casos, no homem, é realizada a gonadectomia e/ou a falectomia (retirada dos testículos e do pênis, respectivamente) e, na mulher, é feita a orquiectomia e/ou a mastectomia (retirada dos ovários e das mamas, respectivamente). Nas situações de hermafroditismo, a penectomia ou falectomia e a gonadectomia apresentam-se como alternativas para resolver transtornos de intersexualidade sem que sejam considerados como procedimentos castrativos, pois simplesmente se busca a homogeneização entre a condição física e a identidade de gênero, não caracterizando nenhum conflito de natureza bioética.

Os procedimentos de Redesignação Sexual ou Transgenitalização têm início na segunda metade do século XX, sendo que a emasculação teve um desenvolvimento mais rápido do que a redesignação feminina que, na segunda década do século XXI, ainda conta com alguns procedimentos em fase experimental. Na transgenitalização masculina é realizada a falectomia e a gonadectomia, com posterior realização de mamoplastia e vaginoplastia. No caso feminino é realizada a mastectomia e, posteriormente, é feita a metoidioplastia, que consiste no aumento do clitóris até se transformar em um micro pênis, de até dois centímetros, que servirá de base para a neofaloplastia, em procedimento de constru-

ção de um pênis no processo de redesignação sexual da mulher para o homem. Tais procedimentos são acompanhados de outras intervenções concomitantes.

Os procedimentos para a redesignação sexual ainda são polêmicos na perspectiva da moral religiosa e de tradições culturais que não acompanham mudanças de ordem científica. Na perspectiva da ciência a transgenitalidade não é uma doença mental, mas uma inadequação entre o corpo e a identidade de gênero da pessoa, sendo a redesignação de gênero um instrumento possibilitador de melhoria de qualidade de vida para o sujeito. Diversas intervenções cirúrgicas e químicas, que em princípio podem ser polêmicas, do ponto de vista da bioética, obtém o aval da sociedade quando é mantida a preservação da vida, o bem-estar das pessoas e da comunidade e, sobretudo, quando é respeitada a liberdade, vontade e consciência do sujeito.

Alguns procedimentos de esterilização, não contraceptivos, ainda encontram resistência, não pela finalidade e natureza em si, mas pela intervenção compulsória do estado sobre a livre determinação da pessoa. Trata-se da vasectomia e da laqueadura ou ligadura de trompas em cirurgia de esterilização masculina e feminina respectivamente. Em contexto de baixo desenvolvimento econômico, associado aos elevados índices de crescimento populacional, políticas de governo, em diferentes países, têm determinado a execução de programas de esterilização em massa utilizando o instrumento da laqueadura de trompas e a vasectomia. Os argumentos favoráveis a tais práticas têm uma lógica pragmática que visa à redução do nascimento de crianças em espaços de pouca renda das famílias, para permitir que as comunidades de baixo poder aquisitivo, possam garantir melhor qualidade de vida a um número reduzido de filhos e possam melhorar suas condições de existência.

O viés contrário às políticas públicas de esterilização em massa chama a atenção para o fato de elas serem indicadas só para as classes baixas da sociedade; para a irreversibilidade, em muitos casos, ao estado fértil da mulher e; ainda, para o fato da indução ideológica ou, até a violação do direito de escolha, por parte da família, do número de filhos

que deseja ter. Tanto nas ações promovidas pelo governo quanto na livre escolha de esterilização por parte do homem ou da mulher, hoje são levantadas dúvidas a respeito da pertinência ou não dessas práticas castrativas diante da existência de um elevado número de recursos contraceptivos. Seja por indução do estado ou por livre escolha dos sujeitos, já existem instrumentos eficazes que além da função anticoncepcional preservam da contaminação por doenças sexualmente transmissíveis – DST e, por isso, é questionável a utilização desse tipo de castração cirúrgica.

2. **O aborto**: pode acontecer de modo espontâneo / natural ou por intervenção externa sobre o processo de desenvolvimento de um embrião ou feto. O aborto espontâneo não apresenta razões éticas que justifiquem qualquer discussão, haja vista que a interrupção da gravidez acontece por motivos acidentais, clínicos ou de incapacidade fisiológica. Todavia, o aborto provocado levanta uma série de questões de difícil consenso, pois as concepções pessoais ou doutrinais levam a que se entenda que a interrupção da gravidez é ora legítima ora inadequada, tanto do ponto de vista jurídico e moral quanto clínico e antropológico.

Entre todos os argumentos contrários e favoráveis à prática do aborto o primeiro, e que se apresenta com maior força, é aquele que define qual é o momento em que se inicia a vida humana. A concepção cristã sobre a origem de cada ser humano estabelece que no instante em que se juntam o óvulo e o espermatozoide, constituindo o zigoto, Deus cria uma alma única, irrepetível e pessoal. Por mais acidental que seja o início de uma nova vida, esta permanece sob a responsabilidade dos genitores, não sendo permitido a ninguém interromper o desenvolvimento desse ser. Todavia, essa justificativa contra o aborto depende de um ato de fé em um Deus criador e condutor de tudo, e como tal, não tem um caráter universal, pois, como fazer com que uma percepção materialista e ateia do mundo possa aceitar argumentos teogônicos que expliquem a origem do ser humano?

O segundo argumento, a respeito da origem da vida humana, é estabelecido pela concepção materialista ateia que, embora respeitando o dualismo antropológico, não entende, como no cristianismo, que o ser humano seja constituído de corpo e alma (este último um componente espiritual), mas de corpo e psique, sendo este um elemento resultante da atividade física cerebral e que morre juntamente com a matéria. Segundo essa concepção uma vida material é gerada por outra vida igualmente material e, não havendo finalidades causais nem determinações metafísicas que obriguem à manutenção de uma vida não desejada é inconveniente para o sujeito ou para a coletividade, será naturalmente mais razoável a interrupção de uma gravidez quando surgem razões econômicas, motivos clínicos, fatores que alterem o caráter eugênico da espécie humana e, sobretudo, quando a gravidez se impõe contra a vontade de um dos genitores.

A terceira argumentação, não sobre a origem da vida, mas favorável ao aborto vem se fortalecendo a partir da década de 1970 e se baseia no direito e livre autodeterminação da mulher de decidir o que fazer com seu próprio corpo. Os argumentos de liberdade da mulher para abortar esbarram na falta de fundamentação da própria ideia de liberdade e, para entender melhor esse contexto, servimo-nos do *Segundo Tratado do Governo Civil*, de John Locke, que em seu capítulo II, do Estado de Natureza, afirma que: O homem é livre de ordenar suas ações, dispor de seus bens e de sua pessoa como bem entender, sem autorização de ninguém, nem depender da vontade de outro. Todavia, embora o estado de natureza seja um estado de liberdade, não é estado de licença, pois o estado de natureza se impõe e, sendo todos iguais, ninguém tem o direito de lesar os outros em sua vida, saúde, liberdade e bens. Cada um deve conservar-se e contribuir para a conservação dos outros.

Se a liberdade não é licença total e, se ninguém tem o direito de lesar os outros em sua vida, saúde, liberdade e bens, como, então, a gestante poderia interromper uma vida que se desenvolve dentro de si, mas que não é um pedaço de seu corpo da espécie ou natureza de um tumor? Locke continua no capítulo XV, sobre o pátrio poder, no mesmo livro, afirmando que: "O pátrio poder é aquele que os pais exercem sobre

seus filhos, a fim de governá-los para seu bem, até que, chegando ao uso da razão, tornem-se capazes de compreender as regras que devem reger seu comportamento". Ainda, o autor inglês define o pátrio poder como um governo natural que não se estende aos bens dos filhos, muito menos à vida destes, haja vista que os pais não são donos de seus filhos e sua obrigação se restringe ao governo para seu bem até que alcancem o uso da razão e capacidade de se sustentarem por si próprios.

Independentemente das concepções religiosas ou ateias, no ventre materno há uma vida em desenvolvimento, mesmo que esta não tenha alcançado autonomia biológica e dependa da mãe para se alimentar até as vinte e quatro semanas, período em que esta pode ser substituída por máquinas que fornecem ao feto os elementos necessários para a sobrevivência. Se o feto não é um apêndice da mãe, mas outro ser, a liberdade da mulher não se estende ao corpo que nela se desenvolve, cabendo aos passíveis genitores agir com responsabilidade enquanto usam livremente de seus corpos, utilizando preservativos e anticoncepcionais, controlando o ciclo fértil da mulher e, em casos de violência contra a mesma, fazendo lavagem uterina e outros procedimentos clínicos que se façam necessários para a preservação da vida de quem foi vítima de violência sexual.

O quarto argumento favorável ao aborto apela às razões de ordem clínica, sendo uma alegação a esse respeito referente à primazia da vida da mãe sobre a vida do feto em casos de risco de morte. Sem dúvidas, trata-se de uma escolha com base na escala de valores da pessoa ou do grupo social em que esta se encontra inserida. A rigor, toda vida tem igual *status* e valor, não cabendo a ninguém decidir quem vive e quem morre, porém, na prática, é colocada a situação da genitora em relação a outros filhos, à família e a suas responsabilidades profissionais e sociais como fator determinante de sua primazia sobre o feto, na hora de escolher quem deve ter a vida preservada. Ainda, na perspectiva de algumas mães, o filho deverá ser preservado pelo potencial que essa vida poderá ter superando o estágio alcançado pela própria mãe. Como se vê, trata-se de escolhas baseadas em concepções valorativas, não sendo

possível imputar certezas fora do âmbito dos envolvidos nessa decisão, salvo a necessidade de se lutar pelas duas vidas até o final.

A outra alegação em relação ao aborto, por razões clínicas, liga-se a fatores eugenêsicos, e se entendermos eugenia como boa origem, boa formação e, ainda, como bom nascimento, torna-se compreensível quais as razões que levam a pensar no aborto por motivos clínicos. Casos de anencefalia, microcefalia, má-formação física, transtornos neurológicos, síndromes neurofisiológicas, ausência ou má-formação de órgãos internos vitais são alguns dos fatores que costumam induzir à ideia e prática do aborto.

Nesses casos prevalecerá a concepção que os pais têm sobre o sentido e o valor da vida, a maturidade e a coragem para lidar com as contingências da vida, assim como a disposição para assumir para si a tarefa gratuita de superar as dificuldades apresentadas pelos filhos. Não cabe julgamento de valor sobre quem opta pelo aborto por motivos de concepção da vida, entretanto, a mesma escolha por argumentações infundadas sobre o benefício para a sociedade de um sujeito "fraco" e "inútil" deverá ser absolutamente reprovada, pois são conhecidas, entre muitos casos, pessoas com síndrome de Down que se tornaram engenheiras da computação, assim como pessoas que nasceram sem braços e se tornaram habilidosas pintoras e escritoras com os pés, entre milhares de exemplos de superação.

A quinta argumentação favorável ao aborto se alicerça nas razões de natureza econômica, pois, em diversos países e em diferentes períodos históricos tem sido utilizado o fator econômico como justificativa favorável para a prática do aborto. Entende-se, nesses contextos, que o crescimento populacional nas camadas de baixa renda decorre dos índices nutricionais precários, e que os nascituros nessas condições estariam propensos ao desenvolvimento de doenças e retardos no processo de amadurecimento físico e mental. Esses motivos justificariam a interrupção da gravidez, pois essa prática favoreceria a melhora das condições sociais, e contribuiria para que as famílias controlassem sua

renda mediante uma distribuição mais vantajosa da mesma entre um número menor de membros do núcleo familiar.

O controle da natalidade mediante a prática do aborto enseja em atitudes recriminatórias tanto ou maiores do que a castração com a mesma finalidade. O aborto como meio de evitar o crescimento da população e de prevenir o nascimento de pessoas com deficiências alimentares, predispostas a desenvolver doenças e retardos de diversa ordem constitui uma das maiores fraquezas e falta de competência na gestão de um sistema político, haja vista que não se controla a pobreza, não se remedia a falta de alimento, e não se previnem doenças interrompendo o nascimento de crianças que já iniciaram seu desenvolvimento, mas mediante a implementação de políticas sérias de educação, saúde, emprego e renda, e de distribuição equitativa dos bens sociais entre toda a população.

3. **Bioética e Nanotecnologia:** a implantação de chips é um dos resultados do desenvolvimento da nanotecnologia que, em princípio, apresenta-se como solução para mutilações de órgãos e disfuncionalidades cerebrais que afetam o normal desempenho de partes do corpo que passam a ser comandadas por sistemas digitais inteligentes. Os chips apresentam o lado positivo, porém deixam a possibilidade da utilização negativa. Um aspecto positivo, por exemplo, está ligado ao fato de médicos de diversos lugares do mundo estarem interessados em realizar testes com chips em pacientes que têm doenças degenerativas, pois esses equipamentos microtecnológicos permitiriam estender a vida dos pacientes com mais qualidade e conforto.

Em continuidade, numa perspectiva clínica, a utilização de chips em pessoas com lesões de órgãos por razões degenerativas ou de traumas, apresenta-se como solução para muitas pessoas, pois o chip reuniria informações sobre o histórico médico dos pacientes, incluindo registros de medicamentos e tratamentos realizados nos últimos anos. Entre a ampla gama de possibilidades de uso da nanotecnologia em seres humanos é

factível, por exemplo, que homens com disfunção eréctil, causada por diversos motivos, tenham restabelecidas suas funções sexuais; ainda, tanto os órgãos inferiores quanto os superiores podem vir a recuperar seus movimentos voluntários, total ou parcialmente, quando atrofiados por traumas externos ou decorrentes de doenças ou acidentes orgânicos.

Também, a médio prazo, é possível que deficiências visuais e auditivas causadas por danos aos respectivos nervos sejam corrigidas, pelo menos parcialmente, mediante a utilização de chips que restabeleçam a comunicação desses órgãos com o cérebro. Igualmente, patologias de ordem neurológica e/ou transtornos locomotivos desencadeados pela interrupção da comunicação entre o cérebro e os membros motores podem ser remediadas com a ajuda da microtecnologia. Esta já vem sendo utilizada com sucesso na vigilância de dosagem de medicamentos endocrinológicos, cardíacos, entre outros, que permitem um maior controle e qualidade de vida das pessoas com afecções da saúde.

Fora do âmbito da saúde e diretamente vinculado à ordem da segurança, existe uma grande demanda por chip no sistema penal, como uma possível alternativa para a substituição das tornozeleiras eletrônicas e o monitoramento remoto dos presidiários, com altos níveis de eficiência e segurança. Este uso da nanotecnologia em seres humanos, mesmo que sejam apenados dos sistemas penitenciários, é questionado por órgãos de direitos humanos, por considerar práticas que violam os mínimos direitos fundamentais da liberdade individual. O monitoramento por chips seria aceito somente na pecuária com a finalidade de controlar o peso, a saúde e até a localização do gado, ou, ainda, na biologia para o rastreamento de espécies animais protegidas pelo homem. Ressalve-se que o rastreamento e monitoramento remoto de veículos não faz parte desta discussão por tratar-se de equipamento de segurança que não invade a intimidade do sujeito, pelo menos nos aspectos mais íntimos.

Mencionados alguns aspectos positivos da utilização de chips em seres humanos, torna-se necessário destacar alguns riscos advindos do uso inadequado dessa tecnologia invasiva em pessoas. No âmbito laboral o monitoramento nanotecnológico do trabalhador pode exceder os limites

do campo profissional e utilizar os sistemas de rastreamento para obter informações que vão da alimentação, utilização de remédios, contatos via telefone, uso de banheiros, intermitência no labor diário para momentos de descanso, entre outros, sendo que esses dados coletados passariam a ser usados em prejuízo do funcionário da empresa, caracterizando atos de violação dos espaços mínimos restritos ao sujeito.

Entretanto, o maior risco da utilização de chips em seres humanos está ligado a processos de escravização econômica, política e ideológica. Na perspectiva econômica, se grupos de trabalhadores forem submetidos a implantes de chips que controlem os níveis de produtividade, os mesmos podem ser manipulados mediante um sistema que coarcta todas as possibilidades de escolha e aceitação de determinações alheias. Se, no âmbito da política, já existem lavagens cerebrais impostas por ideologias ora de direita ora de esquerda, que manipulam populações inteiras em benefício de um regime, de um partido ou líder político, quão grande seria o poder de um controle da população mediante implantes que monitorem todas as atividades dos sujeitos. Ainda, o campo ideológico, de modo mais abrangente, pode escravizar grupos populacionais inteiros para assegurar a perpetuação de crenças religiosas, culturais e diversos dogmatismos que perpassam, também, enquanto ideologia, o âmbito da economia e da política.

O campo da bioética, exposto em alguns contextos, ainda permanece como uma floresta virgem, a qual foi avistada pelas laterais e por cima, porém nunca foi realmente penetrada. Muitos dos que escreveram até hoje sobre o assunto têm feito discursos sobre moral científica, com bastantes arengas resultantes de perspectivas doutrinárias do campo político, econômico, religioso e ideológico. A bioética, mesmo havendo programas de mestrado e de doutorado nessa área, às vezes ligados à Filosofia, às vezes como domínio independente, não alcança o estatuto de ciência por não seguir uma ordem metodológica nem epistemológica que a caracterize como prática de criação e descoberta do mundo entitativo e metafísico. Pelo contrário, em parte, a bioética tem se restringido à promulgação de doxologias produzidas com vieses pouco éticos, e muito

moralistas e técnico-descritivos, como nos casos da manipulação genética e da fecundação artificial *in vitro* – FAIV.

Ética do Discurso

O que se apresenta como ética é, muitas vezes, moral e, outras, discursos sociológicos, antropológicos, religiosos, pedagógicos, jurídicos com um recorte particular das ciências de origem dos "especialistas em ética" dentro de cada campo do saber. No interior de cada ciência existe um "discurso ético" caracterizado pela incorporação de normas que têm de ser seguidas pelos membros de cada grupo ou classe profissional. Tomando o escritor de obras literárias como agente divulgador de "discursos éticos" surge a imagem do artista engajado. No entanto, não é papel do artista assumir posições dogmáticas, mas explorar o *ethos* das personagens referenciadas e que não são simples pessoas particulares em ação, mas conceitos de humanidade.

Pode-se afirmar que Ema Bovary, Ana Karenina, Amaro (Bom--Crioulo), Don Quixote etc., na obra literária são conceitos e não individualidades que se extinguem com a morte da personagem. Mais do que reproduzir e defender discursos dogmáticos sobre ética, o escritor precisa se preocupar com a "ética do discurso". Esta faz parte do processo de renovação da ética mediante a elaboração de novos marcos teóricos que são "possibilitados pela descoberta da linguagem na segunda metade do século XX como *médium* intransponível de toda reflexão teórica e prática" (Herrero: 2000, p. 163).

Uma entre tantas discussões que têm surgido a respeito da ética nas últimas décadas aponta para a questão do *a priori* ético e moral, gerando discordâncias e incoerências nos discursos que ora colocam esses termos como sendo equivalentes, ora como sendo diferentes e, ainda, como dois processos em que um necessariamente antecede ao outro. Acompanhando a proposta de Javier Herrero (2000), o *a priori da situação* que tem de ser pressuposto para o ser-no-mundo do homem e que é dado real do discurso argumentativo, pode ser tematizado ao

afirmar que o produto do raciocínio (o argumento) subentende a *facticidade existencial* e a *historicidade da razão*.

O homem pertence a uma comunidade real de comunicação situada num espaço histórico; comunidade com uma forma de vida constituída no meio de uma sociedade já organizada; comunidade na qual nascemos, crescemos, e estamos socialmente integrados e; ainda, comunidade que tem registro de sua vivência histórica. Esse fato levaria a ter de reconhecer que histórica e culturalmente pertencemos a uma comunidade real de comunicação "com seu modo de agir ético e político convencional, com seus consensos fáticos, que estão bem longe de ser autênticos, corretos e verdadeiros" (Herrero: 2000, pp. 175/6).

Os pressupostos apontados por Herrero (2000) são válidos dentro de outros campos de abordagem como o histórico e o sociológico. Todavia, a "análise ética" proposta pelo autor está carregada de tendenciosidade e de pré-juízos epistemológicos, deixando claro seu posicionamento sobre a ética como sendo anterior aos níveis de racionalidade humana, quando a própria história tem provado que diante da ação de grupos e indivíduos que não aceitam os consensos majoritários torna-se necessário impor a lei, a norma punitiva, isto é, a moral, que é um constructo da razão. No entanto, o "argumentar seriamente" e a "passagem da ética convencional para a moral raciona" servem para colocar essa fonte como uma referência pouco indicada para falar de uma "ética do discurso" que possa servir de base para o entendimento dos mecanismos de funcionamento da produção comunicativa:

> (...) quem argumenta seriamente, *já aceitou* explicitamente o *telos* moral da práxis histórica, a ser alcançado a longo prazo, da passagem da ética convencional e de suas condições convencionais para a moral racional pós-convencional que tem de criar as condições sociais de realização de seu princípio moral (Herrero: 2000, pp. 178).

Estritamente falando não há um *a priori* nem ético nem moral, haja vista serem os dois processos construídos no âmbito coletivo. Contudo, pensar a evolução humana numa perspectiva romântica, apontaria para

a existência de um *ethos* ou impulso interno que guiaria a conduta do ser humano, sendo que, diante da pluralidade de condutas divergentes, seria necessário criar normas para regular e padronizar a vida em sociedade, fato que caracterizaria a origem da moral.

Posteriormente e como um processo de amadurecimento (construção da civilização), pelo menos parte da sociedade, aquela que alcançasse maiores níveis de racionalidade deixaria de precisar da lei punitiva e passaria a agir conforme o "bem" que seria descoberto pela "consciência" tanto individual quanto coletiva. Dessa forma temos que, contrariamente do que afirma Herrero, a única finalidade da moral é moldar a conduta humana, exigindo do homem que aja conforme esta para não sofrer as consequências do desrespeito à lei.

A visão contratualista não consegue vislumbrar o ser humano fora do âmbito da normatividade legal, pois o sujeito que é capaz de vida jurídica é incapaz de viver na ausência das leis. A fundamentação do princípio moral recebe aqui, ao se confrontar com a situação histórica real, um alargamento também normativo, um *telos* que surge como *princípio da ação* para a práxis histórica, e que exige aproximar progressivamente as condições sociais e políticas reais das condições ideais, isto é, um *telos* regulador da práxis histórica.

> (...) Ele consiste num *princípio regulativo* também formal para ação racional estratégica dos sujeitos que deve guiá-los como sujeitos responsáveis na criação das condições históricas, que possibilite a projeção de fins éticos e em aquelas situações em que não podem (e não devem porque seria irresponsável) realizar o princípio moral, porque com isso colocariam em perigo a forma de vida já existente. Os sujeitos não podem agir conforme o princípio moral em determinadas situações concretas, porque ainda não existem as condições históricas suficientes para a sua efetivação. E o *telos* prescreve justamente a criação dessas condições. É, pois, um fim *moral* (Herrero: 2000, pp. 178/9).

Se como foi visto anteriormente "a moral racional pós-convencional que tem de criar as condições sociais de realização de seu princípio moral", deve guiar o sujeito "na criação de condições históricas, que possibilite

a projeção de fins éticos", por que haveria "situações em que não podem realizar o princípio moral porque colocaria em perigo a forma de vida já existente"? As contradições em que incorre Herrero são evidentes, sendo preciso descaracterizá-las dentro de uma análise do que seria uma "ética do discurso", já que em primeiro lugar está fazendo um discurso sobre ética e; em segundo lugar, as noções de ética e moral desenvolvidas pelo autor não são aplicáveis à ideia que estamos formulando sobre o sentido da ética nas relações de formação do sujeito para o agir em sociedade. Entende-se, neste contexto, que a moral, embora apareça como elemento referencial, e como fonte de descrição de situações sociais específicas, não constitui elemento essencial da ação final do homem.

Pode-se dizer que a lógica e a ética clássicas conduziram a uma vivência apolínea e socrática do "Ser" em que, o "Eu", domina todas as esferas sociais e; a paixão dionisíaca é proibida por ser da ordem sensitiva. A paixão que é uma espécie de verdade ontológica, não racionalizável, é vivida contra os interditos sociais utilizando mecanismos de mascaramento que somente a obra estética tem liberdade de expor. A sociedade pós-moderna propugna por uma estética da vida (dionisíaca segundo Nietzsche), que se distancie da normatividade moral.

A cumplicidade e a simpatia universal entre os homens seria muito louvável, se o ser humano tivesse a capacidade de viver um sistema de liberdade com autonomia, mas cai-se novamente na necessidade de uma liberdade de intervenção que confirma a ideia de Locke de que o homem capaz de vida jurídica (moral/normas) é incapaz de viver na ausência da mesma ou, ainda, a visão hobbesiana segundo a qual as leis não transformam a natureza humana, já que na ausência destas o homem volta a ser tão violento quanto no estado de natureza. Com isso, temos que a estética da vida como distanciamento dos mecanismos normativos, torna-se inviável dentro de um sistema que não seja de necessária intervenção na liberdade por incapacidade de autonomia total do homem.

Filósofos da Ciência como Thomas Kuhn (1922 a 1996) e Paul Feyerabend (1924 a 1994), entre outros, cada vez mais veem se desiludindo com as fronteiras tradicionais que separam as ciências naturais

das ciências humanas. A ciência interpreta a realidade formulando dados numa linguagem teórica prévia e "como cada paradigma descreve sua matéria numa linguagem que é incomensurável com outras linguagens, não há um padrão comum de realidade, em termos do qual pudéssemos avaliar a veridicidade de paradigmas concorrentes" (Ingrand: 1993, p. 55). Todavia, torna-se preciso referir que há três tipos de conhecimento: o científico, o filosófico e o estético, sendo que ainda é possível falar de um quarto tipo de saber que é o teológico que está restrito ao âmbito da fé em um ser criador ou Deus.

Essas formas de saber não são contraditórias e nem classificáveis hierarquicamente. Decerto, as diferentes formas de aceder ao conhecimento utilizam linguagens diversas, mas isso não as torna incomunicáveis entre si, já que existem mecanismos hermenêuticos que possibilitam a interconexão dos discursos, sendo preciso harmonizar os padrões comunicativos, sem incorrer no ato de promulgar discursos sobre ética que se sobreponham ao âmbito de uma ética do discurso.

Em face de uma "ética do discurso" o sentido da ação precisa ser tornado compreensível à luz das premissas do intérprete sobre a conduta racional. Essas premissas sobre a racionalidade são compartilhadas pelo agente e o intérprete, pois cada ação se relaciona com os tipos de razão e argumento que o agente poderia reunir para justificá-la como a coisa mais apropriada a fazer naquela circunstância. Os diversos tipos de discursos pressupõem que tanto o agente quanto o intérprete participem dos mesmos padrões de racionalidade e possuam a mesma competência linguística, pois seja nas ciências exatas, seja nas ciências sociais e humanas:

> (...) quando o agente pertence a uma cultura que funde tipos diferentes de ação, o intérprete potencial tem três opções: recusar-se a admitir que a ação tenha sentido e tratá-la como comportamento estúpido; recorrer à hermenêutica profunda, estruturalista, ou a metodologias do desenvolvimento psíquico que procurem estabelecer um vínculo interno entre as *rationales* mítica e moderna em torno dos tabus psicossexuais, códigos linguísticos binários ou etapas lógicas do aprendizado; finalmente,

> interpretar a ação como tendo sido racionalmente motivada (Ingram: 1999, p. 57)

As atividades do espírito possuem autonomia, sendo que este é separado das coisas, não fazendo referência neste caso a espírito como alma, senão como faculdade humana presente no pensamento. Tem-se por certo que os objetos do pensar, querer e julgar, ou seja, aquilo de que o espírito se ocupa são dados pelo mundo ou surgem na vida e, mesmo assim, eles não existem como atividades nem são condicionados ou necessitados, quer pelo mundo, quer pela vida no mundo, ou seja, o homem, embora totalmente condicionado pela existência e limitado pelo período de tempo entre o nascimento e a morte; e mesmo sendo instigado a agir para encontrar seu lugar na sociedade de seus semelhantes pode, espiritualmente, transcender todas essas condições, mas só no mundo do espírito, pois através deste, o homem pode querer possuir o impossível, por exemplo, ter vida eterna, isto é, pensar o desconhecido e o incognoscível, ainda que isso possa jamais alterar a realidade.

Assim como é clara a distinção entre pensar e fazer, também os princípios pelos quais o homem age, e os critérios pelos quais julga e conduz sua vida, dependem em última instância da vida do espírito. O desempenho aparente não lucrativo dessas empresas espirituais que não produzem resultados e não dotam o homem com o poder de agir, é o jogo entre o universal e o subjetivo: o que é real para todos, mesmo que não tenha uma realidade factual e, o que é real somente para mim, mesmo que seja concreto da forma mais objetiva possível no meu mundo. O desenvolvimento de toda ação depende do papel atribuído ao significado da mesma. A interpretação localiza-se entre o estímulo e a resposta e, por isso, todo movimento intencional planeja-se em um nível ideal dentro de uma estrutura simbólica.

A idealização tem predominância individual, mas a simbolização é construída em ambientes de interação. Este é o princípio básico de toda socialização e a linguagem é instrumento indispensável para que aconteça a integração. Pode-se dizer que pela linguagem são exteriorizadas as ideias que confluem para a simbolização dos contextos que criam a realidade fática. O processo de "trocas linguísticas" e "trocas

simbólicas", apresenta-se em um plano de interação factual. Todavia, existe um sistema de interações simbólicas que supera a realidade-fato e as trocas linguísticas convencionais, entrando em um plano ideal de construção de outra realidade que é conhecida pelos indivíduos que dominam um consenso limitado e que pretendem estabelecer ordem e controle nos contextos sociais, determinando o que seria validado como ético ou não ético no interior dos discursos.

O Interacionismo Simbólico insere-se no contexto da "*Ação Dramatúrgica*" de Habermas, isto é, todo indivíduo apresenta-se em um cenário e por isso é um ator e, como tal, tem de impressionar, sendo que para isto possui uma gama de possibilidades que lhe permitem alcançar o objetivo de controlar o outro. A representação pode ser realista ou ideal, mas se está atuando o tempo todo. Alguns representam sozinhos e o campo de atuação é limitado, podem assumir o papel protagônico e dominar seus coadjuvantes e figurantes ou representar a ação como dominados: esta ação fica no âmbito do cotidiano. Somente a atuação planejada, de ordem ideal, quando colocada em contextos de consensos aglutinadores, teleologicamente direcionada, constitui uma representação que leva à interação simbólica dominante como se dá nos processos de sedução nos padrões de um Don Juanismo como atitude ética.

O modelo "Don Juan" transgrede toda a ordem monogâmica instituída pelo cristianismo, e apresenta uma ação historicamente condenada, no mundo ocidental cristão, como virtude a ser louvada, já que a personagem se caracteriza a si mesma como redentora e salvadora das "mulheres" (Don Juan não necessariamente é um homem) condenadas à infelicidade. Diversamente desta representação ética, Bom Crioulo, de Adolfo Caminha, por exemplo, assume todas as características da moral cristã, como uma necessidade de reconhecimento de práticas também condenadas no período em que se desenrola a obra. Embora se defenda a monogamia numa relação homossexual e a poligamia em relacionamentos heterossexuais, a reivindicação é uma só: a vivência da liberdade de escolha e a busca da felicidade expressa por discursos éticos.

Em um contexto em que se pretende instituir a categoria "Ética do Discurso", surge com maior afinco o elenco de "Discursos sobre Ética" que pouco trazem de novo para a distinção entre ética e moral, e menos ainda para o entendimento do sentido de ética como um dos alicerces do agir humano, já que são expostas referências históricas, políticas, filosóficas, religiosas, etc., como bases para a compreensão dos processos discursivos, porém, o termo discurso, que seria adjetivo, passa a ser substantivado fazendo com que essa noção "ética do discurso" perca sentido quando se trata de aplicá-la às análises da ação educativa como ato social.

Deve-se chegar, finalmente, à confirmação do pressuposto segundo o qual a ética como um dos pilares em que se fundamenta o saber estético não corresponde à noção filosófica, jurídica ou religiosa do conceito; pois, o grande segredo em que repousa a perfeição da raça humana, segundo Kant, está na constatação de que a moralidade não pode simplesmente ser um produto causal da educação, mas um pressuposto desta, já que o ser humano por natureza não é um ser moral em absoluto[37]. Quando Kant nega que o homem seja moral por natureza, confirma o pensamento de Rousseau, seguindo a mesma linha de raciocínio hobbesiana sobre a natureza humana cujas descrições passam igualmente por Locke e Montesquieu.

Todas as caracterizações e teorias sobre a natureza humana confluem na normatização do comportamento do homem, em que Kant afirma que a disciplina transforma a animalidade em humanidade, sendo seu papel meramente o de domar a selvageria ou, então, libertar a vontade do despotismo dos desejos. Suprimir os desejos, assim como domesticar a natureza são noções que dão a Nietzsche a compreensão de que a educação é um "longo e dolorido processo de adestramento".

A sociedade ocidental contemporânea manifesta a sua perplexidade diante das mudanças de comportamento dos diversos grupos humanos. Não é possível afirmar que os processos de transformação social que

---

37 Ideia desenvolvida a partir do texto *A educação na ética Kantiana*, de Mário Nogueira de Oliveira. In. Educação e Pesquisa. São Paulo, v.30, n.3, p. 447-460, set./dez. 2004.

acontecem hoje sejam diferentes daqueles vivenciados em outros períodos. Sabe-se que houve mutações nos mecanismos de interação entre os diversos povos, ocorridas como consequência, em parte, da comunicação invasiva típica do período denominado de era da globalização. A vida de cada nação torna-se visível e dizível para quem desejar conhecer o interior do outro e, assim, podemos dizer que assistimos à perda da interioridade cultural e pessoal.

Também é possível afirmar que a heterogeneidade dos povos "isolados" (independentes), e de certa forma herméticos, sofre o influxo da homogeneização cultural resultante do processo de "globalização", em que, nações dominantes, aniquilam a cultura dos povos menores do ponto de vista político, econômico e militar. O processo que ora assistimos não é único nem o primeiro na história da humanidade. Hoje quando se fala de uma emergência da ética, pode-se entender que está havendo uma reação de uma cultura que se sabe em crise e precisa reestruturar-se se quiser sobreviver.

Antes da hegemonia do cristianismo a humanidade passou por períodos alternos de influência de diversas culturas como a grega e a latina. Durante os muitos séculos de reinado do cristianismo, acreditou-se que as atitudes do povo romano, na fase imediatamente anterior ao surgimento do cristianismo, eram atitudes imorais pelo fato de contradizer os padrões da moralidade cristã. O confronto entre a cultura romana e a civilização cristã baseia-se em dois modelos básicos de formação. A cultura romana segue um princípio ético greco-romano que deriva de sua cosmovisão particular. A civilização cristã segue um princípio moral que se apoia nos ordenamentos legais proferidos pela divindade. Com a supremacia que alcançou o cristianismo, o epicurismo entrou em decadência, permanecendo como único modelo de comportamento o legalismo moral e coercitivo do cristianismo.

Com a perda da hegemonia do cristianismo e a secularização da cultura, a civilização ocidental contemporânea liberta-se das imposições do jugo teocrático e, como não existe um sistema ético regulador do agir humano, surge uma parte da população que conhece o cristianismo,

mas que não vivencia esta cultura, enquanto outra parte reivindica a emergência dos valores morais que se encontram em decadência. Ao se pensar no prazer, por exemplo, como princípio e fim de toda vida feliz, segundo Epicuro, não se está a afirmar, nem a negar formas específicas de prazer, ora materiais ora espirituais. Todavia, a normatização do tipo de prazer que deve ser aceito ou rejeitado coloca em evidência a fragilidade dos consensos que emergem do interior de diversos grupos sociais. Cientes desse conflito cultural, é-nos permitido que nos aproximemos de culturas atuais que vivem modelos éticos diferentes dos nossos, conhecer suas estruturas e sistemas de valores sem cometer erros interpretativos e injustiças por julgá-los a partir de nossos pressupostos valorativos.

CAPÍTULO VII - NÚCLEO TEMÁTICO ESTÉTICO

Pressuposto básico: *A estética não tem uma função meramente formal e recreativa, pelo contrário, constitui um instrumento fundamental para o desenvolvimento sensório-perceptivo do homem. Não se pode negligenciar a importância do saber estético no processo de amadurecimento intelectual do aluno, pois, a música é tão importante quanto a matemática ou a gramática; as artes plásticas são tão importantes quanto a química e a biologia; a dança e o teatro tão importantes quanto a história e a educação física; a literatura tão importante quanto a psicologia, geografia, história, sociologia etc. A arte ajuda a aguçar a percepção da realidade material e psico-histórica como é abordada pelas outras áreas que compõem o currículo escolar.*

Escolha Política na Estética

O ser humano desde o momento em que nasce manifesta a sua inquietação ora positiva ora negativa diante dos diversos fenômenos que vão surgindo a seu redor. O amadurecimento sensório-cognitivo revela nos sujeitos a capacidade de não ser indiferentes perante as manifestações do mundo, sendo que essa potencialidade permite que os indivíduos expressem as suas inquietações e seus assombros por intermédio de processos de valoração que podem ser de ordem moral, epistêmica, política, ou, entre outros, os julgamentos estéticos que constituem objeto de estudo neste capítulo em que se mostra a possibilidade de pensar a Filosofia da Educação numa perspectiva temática que reflita a função e o valor do saber estético como domínio importante para a idealização do pensar e o fazer Educação.

A arte tem vivido em tensão entre os polos do apoliticismo e o ativismo político, sendo que no período da denominada pós-modernidade tenta dissolver-se essa polaridade. O local onde se situa o artista vai definir o tipo de engajamento, seja através da "arte pela arte" ou por intermédio da "arte social". Milan Kundera (1988), falando sobre

a arte da composição, afirma que ele sempre compõe em dois níveis as suas histórias romanescas: primeiro desenvolvendo temas que são trabalhados sem interrupção na e pela história romanesca, pois quando o romance abandona seus temas e se contenta em contar a história, ele se torna sem densidade. Em contrapartida, um tema pode ser desenvolvido sozinho, fora da história e essa maneira de abordar um tema é o que ele chama de digressão, isto é, abandonar por um momento a história romanesca como faz com a digressão sobre o *kitsch* que desenvolve em *A Insustentável Leveza do Ser*.

> No reino do *kitsch* totalitário, todas as respostas são dadas de antemão e excluem qualquer pergunta nova. Vai daí que o verdadeiro adversário do *kitsch* totalitário é o homem que interroga (...) Nenhum de nós é sobre-humano a ponto de poder escapar completamente ao *kitsch*. Por maior que seja nosso desprezo por ele, o *kitsch* faz parte da condição humana (...) A origem do *kitsch* é o acordo categórico com o ser (...) Existem várias espécies de *kitsch*: o *kitsch* católico, protestante, judeu, comunista, fascista, democrático, feminista, europeu, americano, nacional, internacional (...) Como é possível que intelectuais de esquerda aceitassem desfilar contra os interesses de um país comunista, se o comunismo fora sempre parte integrante da esquerda? Quando os crimes do país batizado de União Soviética tornaram-se muito escandalosos, o homem de esquerda deparou com um dilema: ou renegava sua vida passada, e recusava-se a desfilar, ou (com algum embaraço) enquadrava a União Soviética entre os obstáculos da Grande Marcha, e continuava participando do desfile (...) já disse que o que faz com que a esquerda seja a esquerda é o *kitsch* da Grande Marcha. A identidade do *kitsch* não é determinada por uma estratégia política, mas sim por imagens, metáforas e um certo vocabulário (...) Só digo isso para explicar o mal-entendido entre o médico francês e o artista americano (...) na realidade, o médico francês dera provas de uma grande sensibilidade estética: as palavras 'o presidente Carter', 'nossos valores tradicionais', 'a barbárie comunista' faziam parte do vocabulário do *kitsch* americano e nada tinham a ver com o *kitsch* da Grande Marcha (Kundera, 1984, pp. 212/218).

O engajamento do artista ou do intelectual em geral está, em grande parte, ligado a sua extração social. Todavia, o artista que se "vende" a uma classe, em troca de favores pessoais, não pode produzir uma obra que supere as contradições internas, já que "não é a condição de classe que determina o indivíduo, mas o sujeito que se autodetermina a partir da tomada de consciência, parcial ou total, da verdade objetiva de sua condição de classe" (Bourdieu: 1996, p. 189). Certamente não há incapacidade intelectual no homem latino-americano, por exemplo, que o tenha impedido de produzir um conhecimento de base autóctone, mas o fato de haver optado por determinadas ideologias de conveniência que tem causado o subdesenvolvimento e terá como consequência a pouca expressividade do fenômeno científico, tecnológico e econômico deste setor do hemisfério.

Os modelos estabelecidos pelo Cânone artístico excluem, por vezes, obras e autores que caem no esquecimento ou passam a integrar uma categoria de autores "menores". O retrato e a descrição com que o brasileiro Bernardo Guimarães, e o colombiano Eugenio Díaz Castro apresentam a mulher em suas obras *A Escrava Isaura* e *Manuela*, respectivamente, pode ser avaliado do ponto de vista do ideal externo e da posição psicossocial da mulher no século XIX. O ideal externo é semelhante nas duas obras, pois a mulher negra (ou mulata) é assediada, enquanto sua figura é descrita com carregado número de adjetivos como: corpos esculturais, anjos, divindades, louças perfeitas, delicadas pétalas de rosas etc. Todavia, apesar das semelhanças na caracterização externa, os dois autores traçam um quadro psicológico totalmente oposto da mulher em *A Escrava Isaura* e, em *Manuela*.

Na primeira obra apresenta-se uma mulher submissa, amedrontada, dependente, indiferente à política, sem participação na vida pública e, acima de tudo, sem identidade própria ou em constante conflito de identidade; já em *Manuela*, mostra-se uma mulher segura, independente, politizada, consciente do olhar que o homem descarrega sobre ela, participando da vida econômica, discutindo a importância de sua participação no governo, vinculada a atividades políticas e partidárias, tendo como elemento de destaque a consciência de que negro, branco,

índio quando empobrecidos carregam o mesmo peso da discriminação e o sofrimento.

> O regime parasitário é uma relação de dominação do colono sobre o colonizado, manifesta na usurpação do capital humano em próprio benefício econômico, político, social e moral. A partir daí edifica-se a estruturação do modo de enriquecimento colonialista que necessariamente tem como um de seus instrumentos a força de trabalho escravo, onde os trabalhadores escravos vinculam-se ao colonialista em troca de sobrevivência com o mínimo de conforto e de alimentação. Desse modo, lhe restam duas alternativas: adaptar-se a viver em condições de penúria, desconforto e miséria ou morrerem (Bonfim, 1993, p. 11).

A ideia anterior serve para mostrar algumas das diferenças e semelhanças no processo de formação social do Brasil e da Colômbia, já que Eugenio Díaz havendo escrito sua obra *Manuela*, nove anos antes de Bernardo Guimarães haver publicado *A Escrava Isaura*, fala de uma sociedade onde a escravidão já havia sido abolida, mas permaneciam as mesmas práticas de trabalho forçado, violência e miséria impostas pelos donos da terra aos pobres. Eugenio Díaz mostra que a participação da mulher na política e na vida econômica era muito dinâmica e a consciência de nação já era vista como um problema econômico e não de divisão social fundamentada no racismo. Contrariamente, Guimarães escreve uma obra em que a sociedade em pauta, ainda fundamentava sua economia na escravidão, não havia uma consciência clara de nação, se não uma polaridade étnica onde a mulher, menos ainda do que o homem, não tinha nenhuma significação social, além de ser objeto de enfeite e de prazer.

Numa perspectiva mais ampla Edward Said, em *Orientalismo*, afirma que o ocidente criou uma teoria para aplicá-la ao oriente e, da mesma forma, o negro, o índio, o homossexual, o judeu, o árabe, o pobre, a mulher etc., recebem definições acabadas, construídas pelos grupos dominantes, sendo poucos os casos em que essas minorias conseguem produzir suas próprias definições. Situação semelhante acontece com as tentativas de produzir uma intelectualidade autóctone, onde não se

reconhece o valor das ideias desenvolvidas por pensadores que pretendem desvendar os enigmas mais profundos da existência do homem das periferias como um todo. Acredita-se que nos espaços periféricos não há conteúdo nem forma que permita caracterizar um sistema de pensamento filosófico, cultural e identitário, pois a filosofia terá de ser grega e tanto a cultura quanto quaisquer produções de outras naturezas terão de vir dos estados do centro hegemônico.

Os escritores e os artistas constituem, conforme Bourdieu (1996), pelo menos, desde a época romântica, fração dominada da classe dominante que, em virtude da ambiguidade estrutural de sua posição no ordenamento da classe dominante vê-se forçada a manter relação ambivalente, tanto com as frações dominantes da classe dominante (os burgueses), como com as classes dominadas (o povo), e a compor imagem ambígua de sua posição na sociedade e de sua função social. A ambiguidade da imagem composta pelo autor de uma obra consiste em não ficar clara sua intenção, mas, ao mesmo tempo, qualquer obra de arte tem de esconder algo, pois, se ela desvendasse tudo, não passaria de obra trivial ou registro histórico. O que de um lado seria expressão do caráter "acovardado" de um autor poderia ser visto, de outro lado, como postura estratégica para poder fugir da ambiguidade de imagem criada pelo próprio autor. Escrever filosofia na forma de literatura, por exemplo, pode ser a estratégia utilizada por muitos pensadores das periferias para fugir das interdições próprias das ideologias dos regimes em que têm de viver.

Compromisso Estético e Compromisso Filosófico

No estudo da estética filosófica encontram-se diversas formas de valorizar a obra de arte e a atividade artística, assim como a sua participação no desenvolvimento social. A começar por Platão, existe uma preocupação em mostrar a inutilidade da arte para a sociedade e quanto ela é prejudicial para o indivíduo, por afastá-lo da realidade e da verdade. A tentativa de expulsar a arte do estado pode ser vista como luta pelo poder, uma vez que Hesíodo, Homero e os poetas, de modo

geral, desempenhavam papel importante no sistema educacional grego quando surgiu a filosofia socrática.

Platão, no livro X da *República,* colocando o poeta ao lado do pintor, argumenta que o artista produz uma versão da experiência que está duas vezes afastada da realidade. Sua obra, segundo ele, na melhor das hipóteses é frívola e, na pior, perigosa tanto para a ciência quanto para a moral. Platão nega que a arte seja conhecimento, mas aceita que seja capaz de influenciar o comportamento das pessoas e, por isso, apresenta-a como se ela fosse uma espécie de veneno psíquico. Ele parece querer destruir a poesia como tal, excluí-la como veículo de comunicação e ensino.

Platão não está atacando apenas a poesia de má qualidade ou extravagante, fato que se torna ainda mais claro no desenrolar da argumentação que constrói contra os poetas. O poeta, diz ele, consegue colorir seus enunciados mediante o uso de palavras e frases e embelezá-los pela exploração dos recursos do verso, do ritmo e da harmonia. Estes são como cosméticos aplicados à superfície que ocultam a pobreza do enunciado subjacente. Platão ataca a forma e a essência do discurso poético, suas imagens, seu ritmo, sua qualidade como linguagem poética. "Em suma, ele ataca no poeta precisamente as qualidades que aplaudimos nele: versatilidade, universalidade, domínio do espectro das emoções humanas, eloquência e sinceridade, assim como a capacidade de dizer coisas que só ele pode dizer, e revelar em nós mesmos aquilo que somente ele pode revelar" (Havelock, 1996, pp. 21/22).

Havelock ainda afiram que o posicionamento platônico contra a arte tem como alvo algo mais fundamental e poderoso na experiência grega que é o próprio sistema educacional. Para Platão, os maiores poetas gregos, de Homero a Eurípides, devem ser excluídos do sistema educacional da Grécia, uma vez que a poesia traz como efeito a "destruição da inteligência". É uma espécie de enfermidade, para a qual se deve encontrar um antídoto. Em suma, a poesia é um tipo de veneno intelectual e, também, uma inimiga da verdade.

O artista tem o poder de influenciar o homem, pode, com sua arte, encantar, persuadir, adular e subjugar. Para Platão estes são exatamente os poderes que são tão desastrosos. “Se levarmos a sério as histórias dos deuses, heróis e homens comuns, elas estão cheias de assassinatos e incestos, crueldade e traição, paixões descontroladas, fraquezas, covardias e maldades” (Havelock, 1996, p. 26). A repetição de tais coisas só poderia, segundo o discípulo de Sócrates, levar mentes jovens e influenciáveis à imitação, sendo que a censura, na perspectiva platônica, constitui a única garantia contra esses males da sociedade. Ora, falando ou não, esses conflitos sociais continuarão a existir, silenciá-los seria como a crença ingênua de que o sol não existe só porque foi coberto por nuvens. Dizer o que acontece na sociedade, mesmo que seja ruim, é a forma que o artista encontra para se posicionar fase à realidade social. O tom com que o artista fizer isto determinará o maior ou menor nível de seu engajamento.

Uma vez que se veja a *República,* de Platão, como um ataque à estrutura educacional existente na Grécia, a lógica de sua organização global torna-se clara. Uma vez levada em conta a importância dos poetas na estrutura educacional, as repetidas críticas ajustam-se ao quadro. A exclusão do artista do estado torna-se lógica e inevitável, pois sua natureza é incompatível com a epistemologia que subjaz ao novo programa. “Os poetas, denunciados no livro V da *República* como inimigos dos filósofos são, no livro X, completamente desmoralizados e expulsos da disciplina que deve reinar no estágio filosófico da instrução” (Havelock, 1996, p. 29).

Platão quer estabelecer novos padrões para a educação, e para ele a poesia como uma disciplina educativa apresenta um perigo tanto moral quanto intelectual. Ela confunde os valores de um homem e o transforma num ser sem caráter, privando-o igualmente de qualquer intuição de verdade. Este é o argumento de Platão, mas se avaliássemos o possível papel da poesia na educação, inverteríamos essa crítica. A poesia e a arte como um todo, pode ser edificante e ser uma inspiração para o ideal. Pode ampliar nossos sentimentos morais, além disso, é esteticamente

fiel, no sentido de que muitas vezes descortina uma realidade concreta, inacessível a intelectos prosaicos.

As reformas propostas por Platão são consideradas urgentes na sua época, não são utópicas. A poesia não é acusada de uma ofensa política, mas de uma ofensa intelectual e, para justificar a exclusão desta da sociedade, recorre ao argumento de que a arte não tem possibilidade de conhecer a verdade e só seria aparência enganosa e falsa imitação do real.

> Certas pessoas falam que os poetas trágicos são versados em todas as artes, em todas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício, e até mesmo nas coisas divinas. Na verdade, é necessário, afirmam, que o bom poeta, se quiser criar uma bela obra, conheça os temas de que trata, pois de outra forma não seria capaz de criar. Na verdade, os poetas criam fantasmas e não realidades, porque se fossem realmente versados no conhecimento das coisas que imitam, suponho que se aplicariam muito mais a criar do que a imitar (Platão, 1964, p. 224/5).

Na concepção de Hume (1992), não é o artista, mas o próprio pensamento humano que tem capacidade ilimitada de criar e recriar até aquilo que ainda não existe. A ficção científica serve-nos como exemplo desta capacidade ilimitada de criar que possui o homem. Ora, dizer que certo tipo de produção artística é falso parece valorização parcial, uma vez que muitas obras deste gênero têm se apresentado como prospecção de sonhos que vieram a se tornar realidade, mesmo que na sua gênese tivessem sido fantasias. Quando Julio Verne falava de viagens submarinas ou viagens ao fundo do mar, parecia loucura, mas, com o tempo, essa "fantasia" tornou-se realidade. Viagem às estrelas também parecia fantasia ou delírio, mas hoje vemos o homem viajando pelo espaço.

Esse é um aspecto da produção artística; o outro é que a arte tem uma função específica e sua verdade não é a mesma da filosofia ou das ciências positivas. Platão (1964) estabelece como princípio que todos os poetas são simplesmente imitadores das aparências das virtudes e dos outros temas de que tratam, mas que, quanto à verdade, não chegam a atingi-la. As diversas ciências não são o objeto pretendido pelo artista, embora se utilize de seus conhecimentos. As informações que possui

sobre elas, visam exaltar valores ou desmascarar os desvios da sociedade. O artista cria uma bela obra quando recria o mundo que foi deturpado e o coloca como modelo para lembrar, à sociedade, qual é o caminho a ser seguido. A verdade da arte não é reproduzir o mundo como ele é, mas como deveria ser.

Platão assume, entre seus contemporâneos, uma visão do poeta e de sua poesia totalmente estranha à nossa maneira de pensar. Ele escreve como se nunca tivesse ouvido falar de estética, nem mesmo de arte. "É como se Platão esperasse que a poesia exercesse as funções que relegamos, de um lado, ao ensino religioso ou à instrução moral e, de outro, aos textos escolares; à história e manuais; a enciclopédias e obras de referência" (Havelock, 1996, p. 30). Platão se recusa a admitir que a poesia possa ser uma arte com suas próprias regras, e não só uma fonte de informação e um sistema de doutrina. Este não é um posicionamento anacrônico, uma vez que não se está exigindo de Platão que pense segundo a mentalidade de hoje, só se está mostrando a necessidade de não assimilar suas ideias acriticamente e como paradigma para toda avaliação estética. A aceitação desse pensamento tem condicionado ao longo dos séculos toda uma valorização da arte.

Paradoxalmente, a ideia pragmatista de Platão, que inspirou sua crítica da arte, não motivou o desenvolvimento do modelo da função da arte engajada nos séculos posteriores. A arte foi utilizada, por muito tempo, no sentido de "arte pela arte", mesmo que durante vários séculos, os artistas tivessem elementos religiosos como fonte de inspiração e a sua motivação fosse meramente formal e ideológica (doutrinação), fato que constitui utilização ideológica do produto artístico. O conceito de arte engajada ou arte social remonta ao século XIX. Hoje os conceitos de "arte pela arte" e "arte social" ou engajada convivem no mesmo panorama social sem maiores conflitos, embora a classificação literária obedeça a critérios aristotélicos que estão vinculados a um engajamento ideológico do campo do poder.

Aristóteles (1973) afirma que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu e, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer:

o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. O historiador e o poeta, conforme o estagirita, não diferem por escrever verso ou prosa (se as obras de Heródoto fossem postas em verso, não deixariam por isso de ser história), mas a diferença radica em que um diz as coisas que sucederam, e o outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais sério e filosófico do que a historiografia, segundo o entendimento aristotélico.

Platão (1964) entende que a qualidade, a beleza, a perfeição de um móvel, de um animal, de uma ação, tendem ao uso, em vista do qual cada coisa é feita. A perfeição que a arte exprime, por ser cópia da realidade, não teria, segundo ele, utilidade alguma. Só que a obra de arte também é feita com vistas a usos específicos e, quem a faz, sabe quais são esses usos, quais as qualidades e os defeitos da obra, atinentes ao uso que dela faz.

> Sobre os temas mais importantes e mais belos que Homero empreende tratar, sobre as guerras, o comando dos exércitos, a administração da cidade, a educação dos homens (...) cabe perguntar se na época de Homero, menciona-se alguma guerra que tenha sido bem conduzida por ele, ou se alguém lhe atribui as características de um homem hábil na prática (Platão, 1964, p. 226).

A resposta a essa tentativa de mostrar a arte como inútil e o artista como inoficioso vem de Marcuse quando afirma: “A arte não pode mudar o mundo, mas pode contribuir para a mudança da consciência e impulsos dos homens e mulheres, que poderiam mudar o mundo” (Marcuse, 1977, p. 42). Os conceitos de ideal e realidade ligam-se aos conceitos de verdade e falsidade e, concomitantemente aos de criação e imitação.

Há momentos de contradição na obra de Platão, pois se a verdade absoluta, a realidade estivesse de fato no mundo das ideias, no mundo supra-material, surge a possibilidade de que o artista reproduza a realidade do mundo das ideias de modo direto – e não só fantasmas – sem precisar se inspirar em cópias de segunda ordem. Sendo assim, o artista não estaria no terceiro grau de afastamento da realidade, mas estaria mais perto desta por prescindir da matéria para a sua criação.

O próprio conceito de criação torna-se relativo, já que quaisquer coisas "fabricadas" a partir da matéria terão de ser cópias do mundo das ideias onde todas as coisas existiriam de modo definitivo e verdadeiro. Neste caso, nem artista nem pessoa alguma poderia "criar", só haveria imitações em diversos níveis de verdade, dependendo esta, da maior ou menor semelhança com o original do mundo das ideias porque, este sim, seria real e não fantasmagórico.

Quais as coisas que existem e quais as que nós conhecemos? Se para Platão os filósofos conhecem a verdade como ela é no mundo das ideias, para Santo Anselmo (1975), as coisas existem de modo distinto da forma como são em nosso conhecimento. A pretensão de possuir a sabedoria, a luz da razão e a verdade, e a negação da possibilidade de que outras manifestações da razão humana possam se aproximar desta verdade é desmascarada na afirmação de Anselmo. Se nós conhecemos as coisas de uma maneira distinta de como elas são realmente, o próprio filósofo conhece só aparências e isso invalidaria a crítica platônica da arte. Em Anselmo vemos não uma negação da possibilidade do conhecimento, senão a aceitação de diversas formas de conhecer o mundo.

Na idade moderna, no período denominado de Empirismo, surge a ideia de que não se cria nada de novo, só se misturam os elementos já existentes para produzir híbridos. Tudo quanto se "cria" não passa de combinação dos elementos da natureza, mesmo quando se trata de ficção. Hume (1992) afirma que embora nosso pensamento pareça possuir liberdade ilimitada, verifica-se que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou de diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência. "Quando pensamos numa montanha do ouro, apenas unimos duas ideias compatíveis, **ouro** e **montanha**, que outrora conhecêramos" (Hume, 1992, p. 70). Este conceito aplica-se à atividade humana como um todo, e aí se inclui a filosofia e não só a atividade artística como pretendia justificar Platão.

Seja o conhecimento aparente desenvolvido no período moderno ou intuitivo dos escolásticos, o homem depara-se com algo que tem existência real e é dessas coisas reais que ele fala. Seu pensamento gira em torno de entes materiais ou ideais, sendo que os segundos têm sua origem nos primeiros. A mente humana nem sempre reflete sobre si mesma, mas sempre se recorda de si mesma, e é claro que, quando pensa em si mesma, seu verbo nasce da memória, memória que ela tem do que já conhece. Por isso podemos dizer que o *homo loquens* fala do que pensa, pensa naquilo que vivencia e vive o que existe. Mas pelo fato de falar do que vivencia, o homem expressa cada coisa com uma subjetividade tal que impede mostrar as coisas do seu mundo como elas são exatamente.

Cada homem vê com seus olhos e expressa seu pensamento sobre as coisas que ele capta de modo diferente. Estamos falando do impacto com que cada homem recebe uma mensagem e da capacidade de assimilar as informações recebidas o mais neutralmente possível. Segundo Anselmo (1975), na mente do homem, quando ele percebe algo que está fora de seu pensamento, a palavra da coisa pensada não nasce da própria coisa, porque esta se acha ausente da vista do pensante; ao contrário, nasce alguma semelhança ou imagem que se encontra na memória da pessoa que pensa ou, no momento em que pensa, é retirada da coisa presente e introduzida no pensamento pelos sentidos corpóreos.

A subjetividade com que o homem expressa o que vivencia remete-nos a Platão (1964), quando afirma ser indispensável que o usuário de uma coisa seja o mais experimentado, e que é este que possui a ciência das coisas. Como, então, conciliar subjetividade com ciência e experiência? A ciência, quando influenciada pela subjetividade, perde a neutralidade – se é que se pode falar de neutralidade científica – e a verdade torna-se relativa. A experiência nunca alcança a plenitude do Ser e por isso não pode ter o caráter de verdade absoluta, quando muito alcança uma verdade parcial e fragmentária. O pensamento filosófico é tão imitativo quanto o artístico. A diferença entre um e outro nível de conhecimento está na finalidade que cada um se propõe. Os objetivos são diversos, mas isso não torna um pensamento melhor ou mais verdadeiro do que o outro. Para Platão, a negação da arte constitui a apologia da filosofia e a exaltação

do filósofo como "conhecedor da verdade" e "possuidor da luz da razão", para justificar que é ele quem deve governar o Estado e, dentro deste, o sistema educacional. Em síntese, o posicionamento platônico sobre a arte é um posicionamento político-ideológico e não estético.

Estética e Divisão Social

Platão se empenha em rejeitar a arte e bani-la da sociedade por ser imitação falsa da realidade. Entretanto, Aristóteles vale-se dela para fundamentar e justificar a divisão de classes afirmando que todas as artes imitam com o ritmo, a linguagem e a harmonia, usando estes elementos separada ou conjuntamente. O estagirita ainda manifesta que os artistas imitam homens que praticam alguma ação, e estes, necessariamente, são indivíduos de elevada ou de baixa índole, deverá suceder também que os poetas imitem homens melhores, piores ou iguais a nós, como o fazem os pintores: "Polignoto representava os homens superiores; Pauson, inferiores; Dionísio representava-os iguais a nós. A mesma diferença separa a tragédia da comédia. Esta procura imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são" (Aristóteles, 1973, p.443/4).

A classificação da tragédia e da comédia, a partir da classe social do indivíduo imitado, é altamente ideológica, uma vez que não é pelo fato de imitar a classe social alta que uma obra é grande do ponto de vista artístico. Esse critério de valorização cria rótulos preconceituosos, como afirma o próprio Platão: "a vontade de fazer rir que sofreavas pela razão, no temor de granjear uma reputação de bufonaria, tu a expandes então, e quando lhe infundiste vigor, escapa-te às vezes que, entre teus familiares, te abandonas a ponto de te tornares autor cômico" (Platão, 1964, p. 237). É possível que esse pré-conceito tenha contribuído com o pouco desenvolvimento da comédia no período clássico da arte, sendo que de modo particular esta alcançara maior destaque no teatro popular.

Platão não estabelece diferença entre o autor de tragédias e o autor de comédias; para ele, imitador é tudo a mesma coisa. O comediógrafo procura o caráter irritável das pessoas, porque esse aspecto lhe permite desenvolver numerosas e variadas imitações. Para o mestre de Aristóteles

é evidente que o poeta imitador não é levado por natureza a imitar o caráter tranquilo e prudente, sempre igual a si mesmo, porque não é fácil de imitar. Ao contrário, é levado ao caráter irritável e diverso, porque é fácil de ridicularizar. Bergson (1983) desenvolve sua teoria sobre o riso nesta mesma linha. Ele vê o riso pelo prisma da rigidez e dos automatismos corporais, pois para ele não é a mudança brusca de atitude o que ocasiona o riso, mas o que há de involuntário na transmutação, é o desajeitamento.

> Só começamos a ser imitáveis quando deixamos de ser nós mesmos, isto é, só se pede de nossos gestos o que eles têm de mecanicamente uniforme e, por isso mesmo, de estranho a nossa personalidade viva. Imitar alguém é destacar a parte do automatismo que ele deixou introduzir-se em sua pessoa (Bergson, 1983, p. 25).

Aristóteles (1973) não vê a imitação em si como algo negativo, haja vista que a inferioridade está determinada pelo tipo de sujeito imitado, pois a poesia toma diferentes formas, segundo a diversa índole particular dos poetas, sendo que os de mais alto ânimo imitam ações nobres e das mais nobres personagens; e os de mais baixas inclinações se voltam para as ações ignóbeis, compondo, estes, vitupérios, e aqueles, hinos e encômios. Se em Platão não se estabelece diferença entre tragédia e comédia, e o que copia o imitador é a fragilidade de qualquer pessoa, em Aristóteles a mesma fragilidade ou torpeza – ou rigidez, como a classifica Bergson – é atribuída a uma classe social particular, a baixa: "a comédia é imitação do homem inferior – escravo – não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto a aquela parte do torpe que é o ridículo" (Aristóteles, 1973, p. 447).

Para Aristóteles, o ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente característica da classe baixa. Todavia, se tomarmos como exemplo as narrativas picarescas e outros gêneros considerados menores como a sátira, então o ridículo da personagem não aparece como um defeito, mas como constructo intencional do autor, que retira um sujeito, supostamente representante de uma classe ou grupo social, para fazer dele uma arma em forma de brinquedo e utilizá-lo em sua participação

engajada na sociedade. O ridículo tampouco representa torpeza, no sentido de insuficiência mental, nem inocência no sentido de ingenuidade, mas um conjunto de atitudes que chocam com uma ordem estabelecida e que representa um padrão de "normalidade" *standard*.

A opção por uma classe ou grupo social é sintomática do tipo de engajamento do artista, no sentido da ideologia que adota ser de esquerda ou de direita. Isso não quer dizer que o artista tente reproduzir os valores de seu mundo e engajar-se com sua classe de origem. É possível encontrar artistas que por nascença pertencem a grupos dominantes e, no entanto, engajam-se em lutas das classes dominadas. Também é possível encontrar artistas das classes subalternas que produzem uma obra no padrão dos grupos dominantes. Uns o fazem por necessidade financeira, e no caso, vendem obras por encomenda. Outros produzem obras "vazias de significado" porque é mais fácil pôr em circulação obras que não colidam com o *status quo*. Tanto quem vende para sobreviver, quanto aqueles que aderem à ideologia de um grupo por conveniências estão se engajando consigo mesmos numa luta individual pela sobrevivência.

A obra de arte, que tradicionalmente foi entendida como expressão de transcendência, desce do pedestal da indizibilidade, incomunicabilidade e incompreensibilidade como expressão do sublime e tenta tornar-se objeto de sentido, passível de interpretação. Segundo a concepção de Hegel (1992), respeitamos e admiramos a arte, mas acontece que já não vemos nela qualquer coisa que não poderia ser ultrapassada, a manifestação íntima de absoluto, e submetemo-la à análise do pensamento, não com o intuito de provocar a criação de novas obras de arte, mas antes com o fim de reconhecer a função e o lugar da arte no conjunto da nossa vida.

Essa fase da arte que valoriza a obra enquanto expressão de sentido e comunicabilidade defronta-se com a reprodução tecnológica em que a arte, em muitos de seus aspectos, transformou-se em mercadoria, produto de consumo supérfluo e; o usuário (consumidor) de arte, via de regra, só quer comprar o que os *mass media* lhe oferecem como sendo necessário. Para Marcuse (1969), a maioria das necessidades predomi-

nantes de descanso, lazer, atitudes, consumo segundo os anúncios de amar e odiar o que outros amam e odeiam, pertencem à categoria de falsas necessidades, cujo conteúdo e função social estão determinados por poderes externos sobre os quais o indivíduo não tem controle algum: não importa que o indivíduo se identifique com eles, continuam sendo produtos da sociedade que são utilizados como meios de repressão dos quais a arte se torna veículo.

A Estética do Riso e a Psicanálise

O núcleo estético, numa abordagem da Filosofia da Educação, leva-nos a querer saber por que um grande número de chistes em circulação durante certo período de tempo termina no completo esquecimento. O riso orgânico motivado pela manipulação da palavra, constitui expressão da necessidade sentida pelos homens de derivar prazer de seus processos de pensamento, fato que o leva a criar constantemente novos chistes baseados nos novos interesses de cada dia. A força vital dos chistes atuais não é deles próprios, mas é tomada por empréstimo em virtude da alusão a outros interesses cuja inspiração determina o destino do chiste. O fator atualidade é uma fonte de prazer, efêmera, é verdade, mas particularmente abundante, que suplementa as fontes inerentes ao próprio chiste (Cf. Freud: 1974, p. 146).

Ao analisarmos construções de diversos quadros de humor, constata-se a repetição de alguns casos que em um determinado momento histórico deixam a população sem outro mecanismo de resposta que não seja o riso. Superada a atualidade em que essas personagens se encontram envolvidas, perde-se o efeito cômico surgindo outras pessoas ou situações que tenham a condição da atualidade do cômico. Se certas obras antigas ainda continuam fazendo-nos rir (*Don Quijote de la Mancha*) é porque obedecem ao mesmo princípio de necessidades psíquicas que temos na atualidade.

O gênero "comédia" não é simples elenco de chistes, mas é constituído por obras que se caracterizam pela utilização da ironia e do sarcasmo mediante a exploração do riso, já que através deste são representadas

uma série de manifestações naturais próprias de um indivíduo como: atitudes, traços de caráter, movimentos, formação mental, isto é, traços eminentemente humanos. Esses elementos que desencadeiam o riso nas narrativas do gênero "comédia" não aparecem gratuitamente, mas surgem do propósito do autor de aliciar uma terceira pessoa, representada pela personagem, contra grupos do poder, e assim, temos um cômico agressivo, sarcástico e que fere. Rimos da personagem, mas não rimos do indivíduo particular, senão do que ele representa: a sátira de um grupo que luta contra o poder estabelecido. O riso como uma atitude de indiferença, frieza e apatia é o manifesto pelo sujeito que não participa, não se envolve no processo social, distancia-se e vê as contradições da sociedade como algo totalmente alheio a ele.

> O riso, dizem, vem da ideia de superioridade. Se alguém caiu, talvez tenha-se machucado. Entretanto, o riso saiu, irresistível e súbito. É certo que se se quiser aprofundar essa situação, encontrar-se-á no fundo do pensamento daquele que ri um certo orgulho inconsciente. Eis aí o ponto de partida: **eu** não caio; **eu** caminho direito; **eu**, meu pé é firme e seguro. Não sou **eu** que cometeria a asneira de não enxergar uma calçada interrompida ou um paralelepípedo que barra o caminho (Baudelaire, 1998, p. 15).

Conforme Propp (1992), na teoria do "cômico baixo", todo o domínio do cômico é dividido em "cômico refinado" e "cômico grosseiro". Segundo esta teoria, a comicidade tem sempre como causa alguma ação insensata ou absurda. Se o absurdo aparece em grau elevado, então o cômico é grosseiro, se o absurdo for menos explícito, então o cômico é refinado. A comicidade grosseira não é nem sequer definida, e em lugar da definição são dados exemplos, geralmente ligados ao corpo humano e às suas tendências naturais. Segundo esta teoria, as narrativas que tratam do grosseiro e do grotesco seriam obras de pouco ou nenhum valor estético. No entanto, há outros elementos, além das categorias canônicas de classificação das obras literárias em elevadas e baixas que devem ser levados em consideração antes de valorizar uma composição artística. A intertextualidade e a interdisciplinaridade vão nos ajudar

no momento de analisar um texto, evitando que sejamos tomados por pré-conceitos, pré-juízos e pré-compreensões.

Para melhor entender o efeito estético do riso na sociedade, deve-se esclarecer as diferenças existentes entre o cômico, o irônico, o satírico, o sarcástico e o humorístico. A ironia é algo genuinamente helênico e posteriormente francês: todos nós conhecemos a ironia socrática da forma como se revela nos *Diálogos* platônicos e, ainda, nas tragédias gregas não faltam traços irônicos como em *Os Cavaleiros*, de Aristófanes. A ironia, conforme Unamuno (1961) nasce de um cérebro profundo, sutil e clarividente, alimentado por um coração sensível; emerge e floresce em povos de sentimentos moderados em que se espelha o triunfo do bom senso sobre os arroubos e as paixões. Na concepção de Unamuno, o motivo pelo qual o povo espanhol dificilmente alcançará a ironia grega ou francesa é porque a nação ibérica se apaixona em excesso e esta elimina o conhecimento. Para dominar de fato a ironia é preciso não se indignar de verdade. Quando uma pessoa se aborrece com outra, embora queira ser irônica, termina sendo sarcástica e insultante e, desse modo, acontece que, quando queremos ser galhofeiros, ferimos.

Sendo possível encontrar autores que trabalhem a ironia na Espanha, esta não deixa de ser algo exótico no universo hispânico: a ironia de Benavente quase sempre chega a ser sarcasmo. O sorriso é mais um contraído gesto de dor e nojo que o dissimula e finge; no fundo é mais um pessimismo inato do povo Ibérico (Cf. Unamuno, 1961, p. 66-70). Entender o humor em sua gênese fisiológica e patológica não implica em denegrir ou rebaixar o humorístico, mas antes se trata de exaltá-lo. Se pensarmos que o homem saudável vive numa perpétua ilusão e engano, esquecendo-se que algum dia terá de morrer, a pessoa doente, por sua vez, tem continuamente diante de si a certeza da morte e à luz desta sentença vê o mundo como ele é e o aprecia em seu justo valor. Temos então que o riso provocado pelo humor, mais do que uma função estética, produz um efeito moral como consequência do conhecimento que traz implícito o estético. A estetização do mundo constitui uma forma de expressar o que vivemos e sabemos e, isso, nos permite dizer que não há uma estética do belo e outra do feio, mas simplesmente caracterizar

esta como uma verdade ontológica com sua própria lógica e uma razão diversa de outras formas racionais.

> Nadie, creo, sabe bien lo que es normal, y en último caso, lo normal resulta puramente teórico, y abstracto. No hay, me parece, un hombre fisiológicamente normal. Todos estamos más o menos enfermos, y los más de nosotros vivimos de nuestra enfermedad, cada cual de la suya (...) si se hiciera una estadística de los asuntos de conversación, sobre todo entre gentes del pueblo, se vería que el tema de la salud y la enfermedad entra en una relevantísima proporción (Unamuno, 1961, p. 72).

Entendemos por que a Estética retrata a vida: para Platão fazendo cópias imperfeitas da realidade; para Aristóteles mostrando o mundo nas suas diferenças essenciais; para Hegel a arte é mais perfeita que a natureza por ser um produto do Espírito humano; para Marcuse, a arte não mostra o mundo como ele é, mas como deveria ser; ou como diria Unamuno em uma de suas definições sobre o humorismo quando afirma que este é a visão do mundo através de uma doença e não mais do temperamento como veremos a seguir:

> Es inutil querer librarnos de las enfermedades, y además de inutil es dañino. El problema estriba en acomodarnos a ellas de tal modo que no nos molesten sino lo preciso para que no nos durmamos en las pajas y que podamos vivir con ellas todo el tiempo preciso para sacar adelante a nuestros hijos y dar guerra a los enemigos de la vida y de la verdad (Unamuno: 1961, p. 72).

O riso pode ser uma grande agressão dentro de contextos em que um sujeito se coloca ou é posto em confronto com uma realidade diversa daquela que seria o normal ou ideal almejado por alguém. Em circunstâncias em que Amaro (Bom-Crioulo, de Adolfo Caminha) sente ameaçada a sua segurança afetiva por parte de Aleixo, o negro, Amaro, reage com violência diante do que seria uma "simples brincadeira":

> Aleixo criou ânimo, e daí a pouco voltava muito satisfeito, risonho, dando pinchos. (...) Bom-Crioulo é que não gostou da pilhéria. Ferrou o olhar no pequeno – hum! Hum! – como para o fulminar. Mas o grumete corrigiu prontamente: – Brincadeira, menino,

> brincadeira... Pois não se podia brincar? – Isso não são brinquedos, respondeu o negro. Eu quando gosto de uma pessoa gosto mesmo e acabou-se! Já lhe disse que ande muito direitinho... (Caminha: s.d., p. 67).

Tornar o outro objeto de riso e de ironia implica um ato ético que deriva de dados epistemológicos que bem podem ser o desconhecimento ou expressão da necessidade de autoafirmação. O riso e a ironia servem, então, como instrumentos de validação de ideias e valores expressos no interior da obra artística: "Falaram em Bom-Crioulo e riram à custa do negro, baixinho, à socapa. – Boa criatura! Sentenciou a portuguesa com um quê de ironia" (Caminha: s.d., p. 127-128). A sátira, a farsa, a ironia e a comédia já existiam na literatura greco-latina e permitem exemplificar a função crítica do discurso artístico na sociedade.

A crítica social feita por intermédio de obras artísticas tem o riso como instrumento. Ora, o engraçado de uma personagem, muitas vezes, mais consegue fazer chorar do que rir. As diversas narrativas que trabalham com o riso e a ironia encontram-se no limiar entre o trágico e o cômico e o fato desta indefinição, às vezes, joga-as no patético. Todavia, é nas obras de caráter cômico que mais facilmente aparecem os elementos éticos e epistemológicos, sendo que o conhecimento ontológico que representa o nível estético transita com maior liberdade nas esferas sociais pelo caráter conotativo da linguagem jocosa e irônica.

A sátira, a comédia e a ironia desenvolvem-se como gêneros narrativos que começam a se delinear na Roma dos séculos I e II d.C., com obras como *Satiricón*, de Petrônio e *O asno de ouro*, de Apuleio. Posteriormente evolui na denominada "literatura da miséria" ou "literatura sobre pobres" que alcança seu apogeu na Espanha dos séculos XVI e XVII, com obras como *El Lazarillo de Tormes*, de autor anônimo; *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán; *El buscón*, de Francisco de Quevedo e; na França do século XVIII com obras como *Os miseráveis*, de Victor Hugo. Esta literatura projetou-se da Espanha e da França para outros países como o México onde encontramos a primeira novela hispano-americana, *El Periquillo Sarniento*, de José Joaquin Fernández de Lizardi que apresenta um caráter jocoso e irônico com elementos de

crítica social e intenção claramente moralizadora. Ainda hoje, temos produção literária desse gênero como *O grande mentecapto*, de Fernando Sabino e *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, no Brasil.

O autor que tipifica suas obras no rótulo da comédia e da ironia aparece como membro de um grupo em ascensão que utiliza a figura das personagens engraçadas para fazer sua crítica social, para desestabilizar os grupos do poder e combater um sistema vigente seja ele político, religioso, social ou cultural. Ao analisar o texto literário, pelo aspecto cômico, é preciso saber quem ri de quem, pois, se um grupo dominante ri dos grupos sociais "inferiores", este riso funciona como mecanismo de autoafirmação.

Se uma classe ou grupo em ascensão ri do povo, haveria duas alternativas: uma é que esse grupo tivera uma leve ascensão social e, conformado com isso, limitara-se a achincalhar quem não tivera a mesma sorte na sociedade (aí não haveria uma auto–reflexão moralizadora); a segunda, é que este grupo em ascensão utiliza a figura do sujeito achincalhado como extremo social, para poder desvendar as vulnerabilidades dos grupos dominantes. Finalmente, se quem ri é o grupo dominado, fazendo gozação de suas próprias desgraças, este seria um ato de grandeza, por ser uma tentativa de superar a dor, e em quaisquer dessas hipóteses estão presentes os elementos ético, epistemológico e estético:

> O guardião Agostinho, sim, que era homem valente, capaz de comandar um quarto... E riam às escondidas, praguejando contra "o burro do Agostinho, que nem ao menos tinha jeito para capitão de proa...". Ele ali se achava também, no seu posto, à espera de um sinal para descarregar a chibata, implacavelmente, sobre a vítima. Sentia um prazer especial naquilo, que diabo! Cada qual tem a sua mania... (Caminha, s.d., p. 15).

A construção do riso e da ironia exige a tomada de consciência mediante um posicionamento ético e, consequentemente, como derivação de um ato epistemológico. O efeito estético ou antiestético vai funcionar como mecanismo facilitador da função ético-epistemológica do riso: "Os dois marinheiros viviam um para o outro: completavam-se. – Vocês acabam tendo filhos, gracejava D. Carolina" (Caminha, s.d., p. 85). O

gracejo da portuguesa é fruto da ironia que expressa o grande realismo com que esta personagem evidencia as limitações naturais do romance vivenciado por Aleixo e Amaro. Nas narrativas em que aparece o riso, este valida as ações do entrecho literário onde existe um sujeito e/ou situação atingidos pelo efeito hilariante, pois, tal gesto, consciente ou inconscientemente efetiva o rebaixamento de quem se tornou objeto do riso:

> Sempre risonha e trêfega, sufocada pelo calor, a mulher piscou o olho a Bom-Crioulo. – Então, já sei que vens outro... Bendita viagem! Ou o mar ou as tais cantáridas!.. Riram, compreendendo-se, enquanto Aleixo, debruçado na janela, cuspia para baixo, para o quintalejo dos africanos (Caminha, s.d., p. 75).

O sentimento de hilaridade é produzido pela suspensão da razão emotiva que leva a não ter piedade do objeto do riso que na citação anterior é o Aleixo. A ideia que comprime o sentimento é o regulador que faz voltar a razão a seu lugar. O riso não é permanente porque a razão retorna ao seu lugar uma vez atingido seu objetivo mediante a sátira, o sarcasmo, a ironia ou cômico que são instrumentos de crítica que evidenciam a luta entre pessoas e grupos sociais.

O ato de fazer de alguém um objeto do riso representa o espectro da intenção crítica do autor, por intermédio da personagem. Segundo Bergson (1983), tudo o que há de sério na vida advém de nossa liberdade. Os sentimentos por nós nutridos, as paixões incubadas, as ações deliberadas, contidas, executadas, enfim, o que vem de nós e que é bem nosso, isto é, o que dá, à vida, o seu tom às vezes dramático e em geral grave. Nós podemos elaborar um cômico-sério que advenha de nossa liberdade. Não é só o riso produzido por uma rigidez acidental, mas é produzir esta rigidez onde não existe ou fazer que ela aflore a partir de traços latentes, como fazem os cartunistas ao exagerar as feições de uma personagem para produzir riso:

> A comédia é um brinquedo que imita a vida. Em uma repetição cômica de expressões há, em geral, dois termos em confronto: um sentimento comprimido que se distende como uma mola e uma ideia que se diverte em comprimir de novo o sentimento (Bergson, 1983, p. 44).

Conforme Bergson (1983), não se ri "de nada", sempre se ri de algo ou de alguém, e para compreender o riso, impõe-se colocá-lo em seu ambiente natural, que é a sociedade; impõe-se, sobretudo, determinar-lhe a função útil, que é uma função social. O riso deve corresponder a certas exigências da vida em comum, deve ter significação social. Embora exista um riso cáustico que não tem outra intenção que a de destruir – ridicularizando – os valores sociais; existe, também, o riso pândego que ao fazer galhofa de tudo sem propósito crítico definido termina mostrando uma realidade inconsciente da condição factual e dos sentimentos de quem em certo momento ri: "E riam todos no rancho, e todos o que estimavam é que Amaro fosse muito feliz na sua primeira viagem, que voltasse gordo e forte 'pra matar galego no cais dos Mineiros'" (Caminha, s.d., p. 30). No meio do riso se expressa a real vontade dos marinheiros que era eliminar o português (galego), de quem não gostavam.

A comicidade em obras literárias cuja construção não visa formatar um texto dentro do gênero comédia não consegue superar o horizonte bergsoniano que só entende o cômico à luz da rigidez e da falta de elasticidade. "O que a vida e a sociedade exigem de cada um de nós é certa atenção constantemente, desperta, que vislumbre os contornos da situação presente, e também certa elasticidade do corpo e do espírito que permita nos adaptar a ela" (Bergson, 1983, p. 18). Essa elasticidade é a que não têm Pedro, em *El Periquillo Sarniento*, de José Joaquin Fernandez de Lizardi ou; Amaro, em *Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha que, quando não produz medo nos outros, transforma-se em objeto cômico:

> Pero cuando estaba en lo mejor de mi engaño, he aquí que comienzan a disparar sobre mí unos jarritos con orines; pero tantos, tan llenos Y con tan buen tino, que en menos que lo cuento, yo estaba ya hecho una sopa de meados, descalabrado y dado a Judas (...) empezaron de nuevo su diversión hartándome a cuartazos con no sé que, porque yo, que sentí los azotes, no vi a otro día los disciplinas (Lizardi, 1968, p. 218).

> (…) fora-se o tempo em que também gostava de fazer seu pé-de-alferes, dançando o *baião*, fazendo rir a rapa-

> ziada. (...) – "Isso é cousa passageira, insinuava o tenente Sousa. Breve temo-lo aqui, bêbedo e medonho. Sempre o conheci refratário a toda norma de viver. Hoje manso como um cordeiro, amanhã tempestuoso como uma fera. Cousas do caráter africano..." (Caminha, s.d., p. 54 e 77).

O disfarce, a rigidez, o mascaramento, a hipocrisia, são criticados por meio do riso. "Risível será a imagem que nos surgirá, à ideia de uma sociedade que se disfarça e, por assim dizer, de um carnaval. Poderíamos dizer que as cerimônias são para o corpo social o que a roupa é para o corpo individual" (Bergson, 1983, p. 30). O carnaval é mascaramento lúdico, jocoso, ou verdade reprimida, em que, de antemão, se sabe que a imagem vista não é real e, por isso, aceita-se um comportamento imoral, porque se sabe que o expresso ali não é real, mas ocultamento estético da vontade reprimida do povo.

> Quando a festa acabar, quarta-feira raiar, vou vestir a minha fantasia; com palhaços e reis, vou viver o meu dia-a-dia. Olhe morena, me dói, me dá pena, saber o que a vida nos faz; destrói, desacata, maldiz, maltrata o ano inteiro. Quando o ano acabar, fevereiro raiar, vou rasgar a minha fantasia, vou pular vou ser eu, vou cantar vou ser eu, vou sorrir vou ser eu, vou morrer dentro da folia (Palhaços e Reis – Ivan Lins/Ronaldo Monteiro).

Nos casos citados, de Pedro, em *El periquillo sarniento* e; Lázaro, em *El Lazarillo de Tormes,* a máscara tem a pretensão de enganar a vida real e, por isso, o desmascaramento produz riso como punição do ridículo dos fantasiados. Em *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado, encontra-se uma crítica radical ao moralismo e à hipocrisia da sociedade, sendo que o efeito cômico surge justamente por mostrar o que parece ridículo e absurdo, isto é, a violação dos princípios de uma sociedade monogâmica, mas que no fundo, revela o que há de mais humano através das personagens. Não é Dona Flor ter dois maridos o que escandaliza, mas o fato de transgredir uma norma social imposta e que não é natural, quem atira contra aqueles que agem conforme à natureza, fazem-no na condição de hipócritas que gostariam de estar no lugar dos criticados, mas não têm coragem de o fazer.

Essa reflexão vem ao encontro do posicionamento nietzscheano com relação aos princípios Apolíneo e Dionisíaco como é apresentado em *A origem da tragédia*. A paz provinda do contrato social hobbesiano, que caracteriza a não agressão como resultante das leis sociais, na verdade, transforma o modelo de agressão física em modelos de agressão verbal e simbólica. O chiste desempenha aí um papel de propósito hostil:

> A brutalidade, proibida por lei, foi substituída pela invectiva social. Já que somos obrigados a renunciar à expressão da hostilidade pela ação, desenvolve-se nova técnica de invectiva que objetiva o aliciamento de uma terceira pessoa contra nossos inimigos. Tornando nosso inimigo pequeno, inferior, desprezível ou cômico, conseguimos, pela linha transversa, o prazer de vencê-lo – fato que a terceira pessoa, que não despendeu nenhum esforço, testemunha por seu riso (Freud, 1974, p. 123).

Há obras literárias do gênero cômico que exploram diversos mecanismos de hostilidade. Sendo que o autor é mostrado como alguém pertencente a um grupo em ascensão, o ataque aos grupos dominantes é mediatizado por uma quarta pessoa, já que o autor, não se mostrando, vale-se de uma figura popular que o encubra. O autor se esconde, a personagem fala pelo mentor intelectual, o povo é o elemento indiciado e, os grupos dominantes, são os objetos do ataque. A personagem cômica só aparece como objeto do riso aparentemente, pois por meio dele se ri dos grupos do poder.

Por intermédio do cômico pode-se explorar, no inimigo, algo de ridículo que não poderíamos tratar aberta ou conscientemente, devido aos interditos criados pelos sistemas sociais, pois como afirmara Foucault: "Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente é a *interdição*. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, em fim, não pode falar de qualquer coisa" (Foucault, 1996, p. 9). Por esse motivo, o riso não pode ser visto só como comicidade gratuita e trivial, ele oferece-nos mecanismos de crítica social, embora a técnica de construção do efeito cômico não seja suficientemente elaborada: "a substância do cômico independe da comi-

cidade, consistindo na substância do pensamento expresso no cômico mediante arranjo especial" (Freud, 1974, p. 111).

O pai da Psicanálise caracteriza o tipo de cômico mais próximo dos chistes no ingênuo. Este cômico ingênuo, segundo Freud, é "constatado" e não "produzido", como o chiste. O ingênuo deve se originar, sem que tomemos parte nisso, nos comentários e atitudes de outros indivíduos, que assumem a posição de *segunda* pessoa no cômico ou no chiste: "– Já está D. Carolina com as brincadeiras... (...) O pequeno desviava o olhar dos olhos dela, cheio de pudor, um sorriso fixo na boca sombreada por um buço em perspectiva, muito encolhido na cadeira sem dizer palavra" (Caminha, s.d., p. 98).

O ingênuo ocorre quando alguém desrespeita completamente uma inibição, inexistente em si mesma – portanto, quando parece vencê-la sem nenhum esforço. Rimo-nos da ingenuidade, mas não nos indignamos: "– Ora o meu pimpolho! Ora o meu rico pimpolhozinho! E ria, ria num desespero" (Caminha, s.d., p. 127) As personagens que aparecem como profundamente ingênuas, no entrecho narrativo, tornam-se desprezíveis para a sociedade, são manipuladas e rejeitadas, sua maledicência ou falta de caráter não é proposital, ela é instintual.

> O efeito do ingênuo é irresistível e parece fácil de compreender. Uma despesa inibitória usualmente efetuada torna-se subitamente inutilizável por ouvirmos o comentário ingênuo, e a descarregamos então pelo riso. O ingênuo ocorre primeiro em crianças, sendo depois reservado a adultos não instruídos que podemos considerar infantis no que se refere a seu desenvolvimento intelectual. Comentários ingênuos são, naturalmente, mais adequados a uma comparação com os chistes do que as atitudes ingênuas, já que é através do comentário e não de ações que os chistes usualmente se exprimem (Freud, 1974, p. 208-209).

O cômico é constatado nas pessoas em seus movimentos, formas, atitudes, traços de caráter originalmente, com toda probabilidade, apenas em suas características físicas más, depois, também mentais ou naquilo em que estas possam se manifestar. Segundo Freud (1974), o reconhe-

cimento do cômico permite-nos fazer uma pessoa cômica. Os métodos que servem para tal finalidade são: colocá-las em situações cômicas, o disfarce, o desmascaramento, a caricatura, a paródia, o travestismo, etc. É obvio que estes métodos podem ser usados para servir a propósitos hostis. A caricatura feita de Amaro, em *Bom Crioulo,* é clara expressão dessa finalidade: "– Um pedaço de bruto, aquele Bom-Crioulo! diziam os marinheiros. – um animal inteiro é o que ele era!" (Caminha, s.d., p. 32). Alem dos elementos destacados por Freud podem-se mencionar os exageros: "– Traze-me uma paraguaia, ó Bom-Crioulo, gracejava um. Outros encomendavam-lhe cousas impossíveis: um pedaço de 'gringo' assado; uma terça de sangue espanhol; a orelha de um 'barriga-verde'." (Caminha, s.d., p. 29-30).

Se o autor de obras cômicas consegue rir de suas próprias desgraças, ele estaria superando as suas limitações: "E ria, ria num desespero" (Caminha, s.d., p. 127). A superação da própria dor é projetada no outro. Ninguém ri quando está com dor, mas ri quando esta não existe mais. "Quando alguém ri, sempre ri de alguém; quando alguém está rindo, sempre há alguém chorando" (Kothe, 1987, p. 45). Quem ri enquanto tem uma dor, não a está superando: só está tendo ataque histérico. Quem ri da dor do outro está escamoteando o choro e a dor ou, talvez, está dizendo algo que, de outra forma, não poderia dizer (saber estético), como no riso irônico. Quem ri da própria dor: ou está mostrando-se grande, por ser capaz de superar os conflitos, passando por cima deles; ou está tão alienado que não consegue enxergar a magnitude das desgraças que o afligem e interpreta estas como sendo motivo de festa e não de choro. Desse modo o riso valida atitudes éticas, posturas epistemológicas e, saberes e percepções estéticas no contexto da produção artística.

O riso que se produz a partir de uma deficiência é uma tentativa de superação da dor. Não se ri propriamente do deficiente, em presença dele, mas pela situação que constrange os indivíduos. Se se ri de uma deficiência é porque esta não nos afeta diretamente, porque já a superamos ou porque nos declaramos impotentes para superá-la. "Um chiste é algo cômico de um ponto de vista inteiramente subjetivo, isto é, algo que nós produzimos e que se liga a nossa atitude como tal, e diante da

qual mantemos sempre uma relação de sujeito, nunca de objeto, mesmo objeto voluntário" (Freud, 1974, p. 21). A comicidade do chiste abrange o contexto sociocultural: o que é cômico em um lugar não o é em outro, e o que é cômico para uma pessoa pode não o ser para outra:

> Tímido e esquivo, cada vez mais pálido, o olhar morto (...) – tinham-lhe dado o apelido ridículo de *Pinga*... O grumete não podia se conformar com esse tratamento, por mais inofensivo que ele fosse, e vingava-se dos companheiros atirando-lhes palavrões de regateira aprendidos ali mesmo a bordo. – Ó *Pinga*!... Bastava isso para que ele desenrolasse o vocabulário do insulto numa cólera ameaçadora que às vezes chegava ao delírio. Os outros, porém, caiam na gargalhada: – Olha o *Pinga*! Segura ele! – *Pinga* é... (...) Palavra puxa palavra, quase sempre o gracejo acabava em questões de outra ordem e daí prisões, castigos... (Caminha, s.d., p. 16-17).

A grandeza de um autor está na capacidade de tornar o trágico em cômico e por intermédio do cômico encontrar uma saída para o trágico como faz Kundera em *A brincadeira*. Certas narrativas ficam a beirar o tragicômico e o patético; a personagem é mostrada como engraçada, mas sem graça. Esta é uma caracterização feita do Leonardo, a personagem de *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, no entanto, não pode ser generalizada, já que difere da figura de Antônio de Faria, em *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto; de Guzmán, em *Gusmán de Alfarache*, de Mateo Alemán; de Lázaro, em *El Lazarillo de Tormes*, (anônimo); de Pablos, em *El buscón*, de Quevedo; de Lúcio, em *O asno de ouro*, de Apuleio. Este último relata uma passagem trágica que vive Lúcio na figura de asno:

> (...) e um deles disse: a este sedutor tarado, a este perfeito adúltero, que esperamos para sacrificá-lo por suas núpcias monstruosas? (...) corta-lhe o pescoço; atirarás sua barriga aos nossos cães (...) Alguém do grupo de camponeses disse: seria um crime matar um burro tão bonito, sob pretexto de luxúria e libertinagem, quando é suficiente castrá-lo (Apuleio, s.d. p. 135-136).

Lúcio ouve o relato de sua morte que é uma desgraça, só que esta desgraça é substituída por outra que, para o leitor, é engraçada,

mas que, para a personagem, é pior. Entre a morte e a castração, Lúcio prefere a morte, só que o feitiço se volta contra o feiticeiro, quando a personagem, levada pelo medo de um urso carniceiro, consegue fugir, em uma passagem engraçada que vem repercutir na desgraça do pastor dilacerado pelo urso: "viram seu corpo reduzido a frangalhos, e os membros em pedaços espalhados pelo chão" (Apuleio, s.d., p. 137). Em situações que um ri, outro pode não rir. Cada povo e cada época possuem seu próprio e específico sentido do humor e do cômico, que, às vezes, é incompreensível e inacessível em outras épocas e lugares.

> Na idade média, surgem dúplices paródias de todos os elementos do culto e do dogma religioso. É o que se chama a *paródia sacra*, um dos fenômenos mais originais e ainda menos compreendidos da literatura paródica: liturgia dos beberrões (matrimônio do bêbado), dos jogadores, liturgia com animais (o batismo do papagaio); paródias das leituras evangélicas, das orações, inclusive as mais sagradas (como o pai-nosso, a ave-maria, etc.), das litanias, dos hinos religiosos, dos salmos, assim como de diferentes sentenças do evangelho, etc. Escreveram-se testamentos paródicos (testamento do porco, testamento do burro), epitáfios paródicos, decisões paródicas dos concílios. Este gênero literário quase infinito estava consagrado pela tradição e tolerado em certa medida pela Igreja (Bakhtine, 1987, p. 12-13).

Certas situações que eram cômicas pelo caráter grotesco como a gravidez de uma velha, perdem o sentido de cômico e passam a ser vistas como uma vitória da ciência. O engraçado de um coxo caminhando; de uma disfasia ou disfonia; ou de um bobo perdem a força cômica quando as pessoas portadoras de tais defeitos, outrora objeto de riso, passam a ser vistas pela sociedade como sujeitos reabilitáveis, como pessoas com possibilidades de incorporação na vida profissional, política, econômica.

Perde-se o caráter marginal e inculca-se outra mentalidade sobre o deficiente, com isso, o defeito não é mais motivo de riso, mas preocupação social; existe como uma subjetivação do sentimento do riso. Este muda de épocas para épocas e de cultura para cultura: Conforme Propp (1992), há uma categoria de pessoas profundas e sérias que não riem,

não por insensibilidade interior, mas, ao contrário, pela natureza elevada de seu espírito ou de seus pensamentos. É fácil observar que não rirão aqueles totalmente envolvidos por alguma paixão ou arroubo, ou imersos em reflexões complexas e profundas. O riso é incompatível com uma grande e autêntica dor. O riso torna-se impossível quando percebemos no próximo um sofrimento verdadeiro (Propp, 1992, p. 35-36):

> O desgraçado, quem quer que fosse, gemia, gemia sem trégua, cortado de dores horríveis. Pairava na atmosfera calma do hospital um cheiro muito vivo de alfazema queimada, assim como um vago odor de câmara mortuária. Bom-Crioulo que nunca, em sua vida, tivera medo, e que sempre desafiara a morte corajosamente, não pôde evitar, essa noite, um calefriozinho de pavor. Houve um momento em que se revoltou contra o pobre doente que gemia. – Diabo! Não se podia dormir com aquele agouro!... Se tinha de morrer, morresse logo... Mas arrependeu-se: – Coitado! era algum desgraçado como ele, algum pobre marinheiro sem amigo na terra... (Caminha, s.d., p. 143).

Há pessoas que subjetivam mais do que outras as “situações cômicas”. Quando uma pessoa pisa uma casca de banana e cai, poderia ser motivo de riso, mas se o observador se colocar no lugar de quem caiu, dificilmente haverá um riso de chacota e galhofa, porque se interioriza, isto é, incorpora-se a dor do outro como se fosse sua, e o riso só aparecerá depois que a situação tiver passado. Não é possível aceitar que exista um único tipo de riso, pois este se dá por diversas razões e em variadas circunstâncias:

> O riso pode ser alegre ou triste, bom e indignado, inteligente e tolo, soberbo e cordial, indulgente e insinuante, depreciativo e tímido, amigável e hostil, irônico e sincero, sarcástico e ingênuo, terno e grosseiro, significativo e gratuito, triunfante e justificado, desapurado e embaraçado, divertido e melancólico, nervoso, histérico, gozador, fisiológico e animalesco. Pode ser até um riso tétrico (Propp, 1992, p. 27-28).

A tentativa de estabelecer uma diferença radical entre riso e sorriso, não se dissolve na classificação anterior apresentada por Propp, já que dificilmente se dá uma gargalhada indulgente, triste, cordial, ingênua,

tenra, melancólica, de acolhida, etc. Essas situações manifestam-se com um sorriso e não com uma gargalhada: "E com fingida ternura, ameigando a voz: – Fica, meu bonitinho, fica, junto da tua negra... Ele sorriu vagamente e entraram a conversar como bons amigos" (Caminha, s.d., p. 127).

Tanto a hilaridade quanto um sorriso discreto podem ser expressão de soberba, hostilidade, ironia, sarcasmo, insinuação, desprezo, etc. Geralmente a gargalhada relaciona-se com o cômico e, na definição deste, figuram exclusivamente conceitos negativos: "o riso é o apanágio dos loucos e que implica sempre mais ou menos ignorância e fraqueza" (Baudelaire, 1998, p. 11). Ou então: "o cômico é algo baixo, insignificante, infinitamente pequeno, material, é o corpo, é a letra, é a forma, é a falta de ideias, é a aparência em sua falta de correspondência, é a contradição, é o contraste, é o conflito, é a oposição ao sublime, ao elevado, ao ideal, ao espírito, etc." (Propp, 1992, p. 20). Na poética do século XIX afirma-se com frequência que nem todo o âmbito do cômico representa obrigatoriamente algo baixo, mas que é como se ele tivesse dois aspectos: um deles relacionado com o domínio da estética entendida como: "uma espécie de verdade ontológica, com sua própria lógica", e o outro, que fica fora do contexto da estética e do belo (no sentido de harmonia) e se apresenta como algo muito baixo, cujo valor está na possibilidade da ironia de destruir para reconstruir.

Este domínio do estético não está determinado pelo conteúdo, mas pela forma como é apresentado tal conteúdo. Corre-se o risco de classificar o cômico a partir das mesmas categorias utilizadas por Aristóteles, isto é, certo tipo de riso seria artístico e sublime por tratar de temáticas consideradas socialmente como sublimes, e outras, seriam temáticas não estetizáveis e baixas. Segundo Propp (1992), na teoria dos dois aspectos da comicidade, a "fina" e a "vulgar", entra também uma diferenciação social, haja vista que o elemento refinado da comicidade existe para as pessoas cultas, para os aristocratas de espírito e origem, enquanto o segundo componente é reservado à plebe, ao vulgo, à multidão.

Provavelmente os elementos "baixos" presentes na comicidade apareçam com tanta força no cômico expresso pelo povo como mani-

festação do sentimento de realidade, que é manifesto, de modo particular, na cultura popular: "A portuguesa desatou numa risada límpida e gostosa, de uma sonoridade vibrante, sacudindo os quadris, cabeceando histericamente" (Caminha, s.d., p. 126). O modelo estético da burguesia geralmente difere do estilo adotado pelas camadas populares. No entanto, há autores de extração burguesa que desenvolveram obras profundamente críticas, irônicas e sarcásticas, como Diderot, quem ridiculariza as baixezas da alta sociedade. É claro que não é este o modelo literário básico produzido e preferido pela burguesia, mas nasce no seio dela.

> Em casa de Rey pelejam Legal, o profundo; Philidor, o sutil; Mayot, o sólido. Ali se observam os golpes mais surpreendentes e se ouvem as piores expressões, pois se pode ser um homem de espírito e um grande jogador de xadrez, como Legal, pode-se também ser um grande jogador e um tolo, como Foubert e Mayot (Diderot: Sátira Segunda).

O formalismo da estética burguesa nos mostra que em público assiste-se a um ritual; cumpre-se uma obrigação social; observa-se uma forma, mas, o sentimento cultivado não é natural como o do povo: é um sentimento formado artificialmente. Não há conteúdos de maior ou menor grandeza estética, mas o que determina a grandeza deste é a conjunção dos elementos éticos com o potencial epistêmico transmitido na forma estética. Há casos de obras que apesar de cômicas pelo estilo e pelo modo como foram elaboradas são trágicas por seu conteúdo.

> O riso ocorre em presença de duas grandezas: de um objeto ridículo e de um sujeito que ri. Os pensadores dos séculos XIX e XX, via de regra, estudavam um problema ou outro. O objeto cômico era estudado nas obras de estética; o sujeito que ri, nas de psicologia. A comicidade não se define com um desses elementos isolados, mas com a ação de dados objetivos no homem (Propp, 1992, p. 31).

Um bom chiste produz em nós como que uma impressão total de prazer, sem que possamos decidir de imediato qual parte do prazer procede da forma do chiste, qual procede de seu adequado conteúdo intelectual. Cometem-se constantes erros nessa distribuição. Algu-

mas vezes superestimamos a excelência do chiste em função da nossa admiração pelo pensamento que contém; outras vezes, pelo contrário, superestimamos o valor do pensamento devido ao prazer que nos foi proporcionado pelo invólucro chistoso. “Não sabemos o que é que nos proporciona prazer. Assim, estritamente falando, não sabemos do que estamos rindo” (Freud, 1974, p. 122). Na análise do riso, podemos distinguir duas nuanças: o riso espontâneo, natural, fisiológico, e o riso formal, elaborado, proposital. Nessa análise podemos considerar que:

> (...) uma das diferenças essenciais que separam o riso festivo popular do riso puramente satírico da época moderna é que o autor satírico, que apenas emprega o humor negativo, coloca-se fora do objeto aludido e opõe-se a ele; isso destrói a integridade do aspecto cômico do mundo, e então o risível (negativo) torna-se um fenômeno particular. Ao contrário, o riso popular ambivalente expressa uma opinião sobre um mundo em plena evolução no qual estão incluídos os que riem (Bakhtine, 1987, p. 11).

Em última análise, aparece claramente na obra *Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha, que a intenção do autor não é a de produzir um texto literário de natureza cômica, mas, pelo contrário, os dados biográficos e o contexto histórico em que fora escrita a obra apontam para uma perspectiva crítica do autor e trágica da narrativa. No entanto, as diversas passagens em que há referências a situações envolvendo o riso e a ironia, não servem a uma finalidade lúdica em que se pretenda fazer o leitor entrar em estado de hilaridade, mas pretende, mediante a utilização desses elementos, levar o receptor do texto a refletir sobre os estados de polaridade e conflito em que convivem os indivíduos e grupos no dia a dia da sociedade. Enquanto se ri, mostra-se a fraqueza de uns; o desajeitamento de outros; a impossibilidade de superação de aflições e; a necessidade de inverter a ordem social estabelecida. Os aspectos aqui levantados, entre outros possíveis, permitem compreender a abordagem de um núcleo temático estético como componente da reflexão inerente à Filosofia da Educação.

CAPÍTULO VIII - NÚCLEO TEMÁTICO GEO-COSMOLÓGICO

Pressuposto básico: *As perguntas cosmogónicas e cosmológicas constituem as bases que levaram o homem a se questionar sobre os elementos crono-tópicos de sua existência para, posteriormente, pensar no arcabouço de uma geografia física e humana. Fora desses contextos, torna-se difícil entender os diversos movimentos humanos estudados numa perspectiva filosófica da educação.*

Sobre o Cosmos

O homem primitivo assustava-se com os diversos fenômenos da natureza que lhe eram estranhos e ameaçadores como as marés, tempestades, furacões, erupções vulcânicas, etc. Esses fenômenos cósmicos levaram o homem a tentar explicar os movimentos da natureza que lhe eram desconhecidos e, é ai quando surge a mitologia como categoria explicativa do desconhecido. O mito aparece, então, como explicação provisória e tranquilizadora de uma realidade que assusta o homem, porém, seu efeito é meramente letárgico, já que só consegue apaziguar os indivíduos diante do mundo que se apresenta assustador e cheio de incógnitas. Sendo assim, as explicações teofânticas dos raios, marés, furacões etc., somente tranquilizam os homens dando-lhes pseudo-compreensões da realidade.

A inquietação humana com os fenômenos da natureza e, com sua própria existência, conduz a uma mudança nas categorias explicativas do cosmos, passando gradativamente do estágio mitológico, para uma tentativa de explicação do existente seguindo critérios racionais, dando origem, assim, ao pensamento filosófico como explicação das causas últimas das coisas, em que é a razão que nos mostra as coisas como são, em substituição às antigas explicações teogônicas. No estudo da filosofia ocidental encontramos, no período da filosofia antiga, os primeiros pensadores do mundo grego que tentam explicar as origens do universo a partir dos diferentes componentes do cosmos. Encontramos

suas ideias como base da ciência moderna e, como tal, constituem um importante referencial para as descobertas posteriores feitas pela razão humana. A racionalidade filosófica inicia seu processo de entendimento do mundo superando mitos e procurando explicações radicais para uma melhor compreensão da natureza até chegarmos à constituição de uma consciência da necessidade de preservação do meio ambiento.

Os pensadores do período Pré-Socrático que iniciam a fase do desenvolvimento intelectual da humanidade denominada de racional procuram a causa material do mundo físico. A filosofia desses pensadores não é propriamente uma filosofia da natureza, mesmo que a sua reflexão tenha se inspirado na realidade que os circundava. O que lhes interessava, na verdade, era o **ser**, sua essência e suas leis peculiares. Tratava-se, pois, de Metafísica. Diferentemente das histórias mitológicas, esta nova forma de raciocinar dá origem a um pensamento demonstrativo que não se limita a escutar relatos.

O problema central dos pré-socráticos é "o princípio de todas as coisas", a origem dos elementos do universo. Quando se fala de origem, não é temporal, mas essencial. O verdadeiro problema era: o que são as coisas cujo aspecto é variado e que a nossa percepção sensível distingue umas das outras? O que aparece aos nossos olhos não serão só aparências e superfícies, enquanto no interior das coisas aparecem em forma diferente ou não aparecem, senão que são acessíveis só ao pensamento? A distinção entre o interior e o exterior, entre o fenômeno perceptível pelos sentidos e o verdadeiro **ser**, só pensável entre o acessório e o essencial, acarretava ainda outra distinção: no fenômeno ou aparência exterior cada coisa era algo próprio e individual, mas na essência as coisas resultavam iguais entre si, pois a sua natureza era comum.

Na atualidade a questão do Meio Ambiente ressurge com ímpeto, só que diferentemente dos filósofos pré-socráticos, a preocupação é de natureza meramente ôntica e não ontológica. Por tal motivo, entendemos que é de fundamental importância retomar e avaliar os novos cenários e agentes que lidam com o Planejamento e Gestão do Meio Ambiente. Todavia, deve-se perceber que tudo quanto é feito nesses níveis e áreas,

tem uma preocupação que transcende a realidade material. O que se realiza em níveis de conservação e manutenção da natureza como um todo deve caminhar para a manutenção da vida e o bem-estar humano; esses motivos nos conduzem a focalizar as ações, inclusive políticas de valorização da natureza, a partir de uma formação ética que veja a manutenção do mundo no prisma das relações com o outro. O *alter* (outro), que pode ser um "Tu / Ele / Isso", segundo a concepção buberiana, permite que me construa e, juntos nos autopreservemos pela conservação do espaço comum em que todos os entes estão imersos, pois dele somos elementos constitutivos.

A preocupação com a natureza não é um fenômeno novo, somente que a inquietação filosófica dos pré-socráticos, no período da Grécia Antiga, tinha por base o descobrimento da essência e origem de tudo quanto existe. Na atualidade surgiu a consciência da necessidade da conservação e preservação do Meio Ambiente a partir da ideia de esgotabilidade dos recursos naturais. Um exemplo do que pensavam e como encaravam a natureza os pensadores antigos a encontramos na Escola de Mileto, cujos três principais idealizadores foram: Tales (624-558), Anaximandro (610-545) e Anaxímenes (585-528). Esses filósofos delinearam explicações para o ser, o existente, a essência, o fenômeno, o universal e o particular. A primeira tentativa dos pré-socráticos de resolver esses problemas encontra-se na dupla conceitual *matéria versus forma*, sendo que os filósofos de Mileto tinham a matéria como fundamento de todas as coisas, enquanto os pitagóricos tinham por fonte de tudo a "forma".

Tales de Mileto é considerado o primeiro físico grego ou investigador das coisas da natureza como um todo, além de ser o primeiro dos filósofos pré-socráticos. Tales define a água como sendo o princípio de tudo, haja vista que esta seria a origem, o elemento do qual procederiam todas as coisas. Não falava, no entanto, do elemento singular, particular, que aparece aos sentidos e é também objeto das ciências particulares, mas do **Ser** que se faz presente em todas as coisas, constituindo-as.

O desenvolvimento da ciência conduz à aceitação de que Tales tinha razão na sua percepção sobre a natureza da matéria ao colocar a

água como elemento essencial para a constituição dos entes. O corpo humano, por exemplo, é composto por 71% de água, sendo que a parte mais seca do mesmo é o dente que tem em sua composição 8% de água. Ao analisar o clima do deserto percebe-se que nenhuma estrutura se forma sem que possua níveis acima de 7% de humidade relativa do ar. Isto é, os locais onde o ar permanece abaixo da humidade relativa equivalente a 7% e não há sistemas de humidificação, corpos como o vidro, cerámica, acrílico, madeira, couro etc., perdem sua unidade formal e se desintegram em partículas graníteas (forma da areia).

Uma Filosofia da Educação que leve os especialistas de diversas áreas do saber a refletir sobre seus objetos de estudo de uma maneira aprofundada e que supere a ordem meramente empírica de verificação permite que aconteça uma mudança na percepção do mundo e na forma como o ser humano se relaciona com a natureza. A concepção de inesgotabilidade da água, por exemplo, é modificada pela ideia de esgotabilidade quando a sociedade começa a sentir falta desse e de outros elementos fundamentais para a sobrevivência das espécies vivas. Todavia, a percepção de que a água pode se esgotar na terra desencadeia ações agônicas que tendem a restringir o acesso aos bens naturais por parte das populações de menor desenvolvimento econômico e tecnológico. Empreendimentos como a tentativa de descobrir água em outros planetas, provavelmente mudassem de foco, caso a filosofia da natureza e da própria existência conseguissem levar o ser human a entender que a água não é somente um elemento esgotável, mas que a mesma é componente constitutivo e essencial para a existência dos corpos materiais.

Anaximandro é tido como o iniciador da Astronomia grega, além de ser geógrafo e cartógrafo. Considera que o ar é o elemento responsável pelo surgimento de tudo quanto existe. Do mesmo modo que Tales, Anaximandro não fala do ar como simples elemento material, mas como aquele componente vital que se faz presente em todas as transformações geradoras de novas formas. Do mesmo modo que a ciência confere razão a Tales, também precisa aceitar o papel fundante do ar, pois a começar pela própria água que possui duas partículas de hidrogênio e uma de oxigênio na sua estrutura molecular, todos os corpos denominados de

aeróbicos precisam do ar para seu funcionamento, e mesmo nos organismos anaeróbicos a ausência do oxigênio se refere especificamente aos processos respiratórios, e não de constituição do corpo.

A referência ao ar remonta, no sentido popular do termo, à composição do oxigênio representado pela fórmula O^2, porém, uma reflexão filosófica mais aprofundada deve indicar que a relevância do oxigênio é marcada, principalmente, pelo potencial deste elemento de se juntar a outros elementos (inclusive a si mesmo) para constituir compostos em diversos estados: sólido, líquido, gasoso (O^3 / H^2O / CO^2 / Sólido*). Mediante os processos de industrialização é ativada a produção de compostos como o dióxido de carbono CO^2 que, pela sua estrutura e peso atómico, posiciona-se abaixo da camada de ozônio O^3, impedindo que o calor resultante da aceleração de partículas seja liberado no espaço, produzindo, assim, o chamado "efeito estufa", com suas implicações para a permanência / modificação da natureza. A compreensão do elemento **ar**, não somente enquanto componente dos processos respiratórios, mas em sua totalidade que ativa os mecanismos de simbiose orgânica tanto dos corpos vivos quanto dos inertes, permite que a sociedade se organize para delinear ações tendentes à manutenção da vida no planeta.

Anaxímenes era Meteorologista, e foi o primeiro a afirmar que a Lua recebia a luz do Sol. Caracteriza o *apeiron* como o elemento constituinte de tudo quanto existe. Embora este termo signifique 'infinito', 'indeterminado', 'indefinido', o mesmo é de índole material. Isto sugere que há uma quantidade ilimitada de matéria, da qual tudo quanto existe teria recebido a corporeidade, se não diretamente, pelo menos através de diversas transformações. Esta matéria dos milésios é entendida como algo prepotente, fundante, eterno e divino e por isso eles não são só materialistas, mas também metafísicos. A ideia de indefinido (*apeiron*) como causa e condição necessária para a existência da matéria remete à percepção do existente como processo ou movimento transformador constante.

Georges Lemaître na sua teoria do Big Bang reforça, mesmo que não seja essa a sua intenção, a concepção de que existe um indefinido

material ou matéria infinita em expansão, haja vista que a "grande explosão" que teria dado origem ao mundo que nós conhecemos hoje teria ocorrido há aproximadamente 13,9 bilhões de anos e esse universo continua em expansão de modo indeterminado. A ideia expressa pelo termo *apeiron*, encontra-se no foco dos pesquisadores da Física e da Astronomia nos últimos séculos, mesmo que a ciência contemporânea não faça menção ao legado dos filósofos pré-socráticos. Se existe uma matéria infinita, esta não se encontra em estado condensado, pois a expansão constante de uma quantidade de matéria não produz mais matéria, senão que desintegra as partículas mediante processos de aceleração que leva as mesmas ao estado de energia.

O indefinido (*apeiron*) não é mensurável em termos de espaço, pois este, enquanto expressão de limite é oposto à ideia de expansão. A matéria infinita encontra-se na possibilidade da energia se condensar e, dessa forma, a grande explosão (big bang) teria acontecido pelo ímpeto condensador da energia gerando matéria, sendo que esta, devido à instabilidade gerada pelo movimento, desintegra-se voltando ao estado de energia. Como a energia passa por níveis de condensação, pode-se afirmar que há processos de geração infinita de matéria e, ao mesmo tempo, como esta se desintegra, não haverá saturação de matéria no cosmos, já que devido ao impacto de corpos em movimento a altas revoluções seria provocado o efeito desintegrador da matéria que retornaria ao estado de energia: a ordem reguladora do universo se encontra na variação de estados energia/matéria/energia.

OS PITAGÓRICOS E A FORMA: (Pitágoras – Samos 578 – 497) os Milésios falavam da matéria como responsável pelo surgimento do universo. Havia, segundo eles, uma matéria infinita ou até uma matéria viva (**hilozoísmo**). No entanto, esta concepção não constitui explicação suficiente da nossa realidade mundana. Os pitagóricos destacam o conceito oposto à matéria, a forma. Não negam a legitimidade do conceito de matéria, já que concebem este princípio ainda mais exatamente que os Milésios. Os pitagóricos concebem a matéria como algo "indeterminado". Mas, justamente, nesse ponto, surge como completamente necessária a determinação, o limite. Os limites que são colocados àquilo que em si é

ilimitado dão origem às coisas particulares. Por isso, a distinção das coisas reside já na forma ou no número como falavam os pitagóricos. Junto ao conceito de número aparece com os pitagóricos a ideia de harmonia. As formas que ordenam o ser não surgem por acaso, mas constituem um sistema, um todo que tem sentido, uma harmonia cósmica.

Toda a tradição ocidental supõe que o espaço determina a forma. Todavia, a nossa visão dos conceitos pitagóricos leva-nos à convicção de que a forma é princípio caracterizador do *quantum* espacial e, o espaço em si mesmo não existe, haja vista que a distinção entre os entes é definida pela forma ou número, e este é expressão de limite. Infinito, neste caso, não quer dizer "sem fim", mas forma indeterminada que ainda não encontrou o seu limite capaz de estabelecer a natureza e espécie da coisa em processo de vir a ser. O espaço em expansão como definido pela Astrofísica e Astronomia não deverá ser entendido como o *locus* possibilitador do surgimento de novas formas, senão como o resultado das formas (número/limite) constituídas na relação com outros entes conforme as possibilidades dimensionais. O número como expressão de limite, na concepção pitagórica, define a forma que diferencia as coisas. Todavia, número e algarismo encontram-se em relações nocionais diversas, pois a essência do número está na entificação do universo, enquanto o algarismo existe como aglutinador das formas antes existentes como indefinidas. A forma define o espaço que é tornado fato pela função fragmentacional do algarismo.

HERÁCLITO DE ÉFESO (544 – 484): Tanto os Milésios quanto os Pitagóricos apontam a matéria e a forma como causas eficientes da existência do cosmos. No entanto, permanecia em aberto a questão sobre a mudança que ocorre na matéria e na forma. Heráclito afirma a unidade permanente do "Ser", diante da pluralidade e mutabilidade dos "Entes" ou coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência do *Logos* ou lei universal e fixa que rege todos os acontecimentos particulares e é fundamento da harmonia universal que é feita de tensões. Segundo Heráclito, o *devir* é mais princípio que a matéria e a forma, já que as coisas são o que são porque existe a eterna inquietude do *devir*. O fogo era colocado como símbolo disto: este mundo não foi criado por nenhum

Deus, nem ser algum, mas, sempre foi e será um fogo vivo, que com medida se aviva e com medida se extingue. O devir não é, portanto, anárquico, senão que está cominado pela medida, e no cosmos "tudo flui".

Se o mundo não foi criado por deuses ou homens, e se a matéria e a forma não são as causas de tudo quanto existe, então a razão determinante da existência dos entes é o devir, isto é, o que se cria e se destrói é produto do movimento. Tudo quanto existe tem persistência porque está em movimento. O "fogo vivo" subsiste no flamejar alimentado pela força que o sustenta. Todavia, o movimento que aviva a existência dos entes é o mesmo que gera o desgaste e leva ao fim do estado atual da matéria e sua forma.

Se tudo existe pela eterna inquietude do devir, e o Logos é o fundamento da harmonia universal, esta enquanto "lei universal" não é uma razão e não tem uma "finalidade". Entretanto, o movimento só existe em algo que pode ser matéria, energia ou pensamento, porém este último só existe na forma de energia espiritual ou material e, por isso, não pode ser causa primeira. O movimento só explica o estado atual de tudo aquilo que está existindo, já que o que virá a ser não se conhece como estado atual, mas como desdobramento de algo que pelo movimento veio a se transformar. O eterno retorno não é causa primeira, pois este existe enquanto condição da matéria/forma/energia. Todavia, a energia antecede toda matéria que já surge com uma forma, e depois que o movimento produz o desgaste da matéria, esta volta a ser energia.

O *Logos* ou lei universal definido por Heráclito concretiza-se no *Devir* ou eterno retorno (tudo flui), haja vista que tudo está em movimento. A começar pelas cargas elétricas que estão em constante movimento (prótons, nêutrons e elétrons) e que compõem a estrutura dos átomos e, seguido pelos próprios átomos que, na perspectiva de Demócrito e Leucipo, estão "disparados no espaço vazio", pela aglomeração destes surge a matéria que na sua estrutura interior está em constante movimento e, como este e causa do desgaste, conduz às transformações sucessivas energia-matéria-energia.

Ao imaginar o conhecimento, assim como as emoções, os sentimentos e os comportamentos enquanto realidades vinculadas à matéria, deriva-se daí que esses fatos sejam manifestações da energia produzida pelo movimento da matéria que, ao definhar desta, igualmente terá seu fim singular, porém os movimentos coletivos têm o potencial de alimentar e expandir a energia em forma de conhecimento, sentimento, etc., vinculada às espécies que a geraram. Mesmo que se fale de um nível de existência espiritual, este seria uma forma de organização da energia e com níveis de conhecimento e comportamento enquanto energia produzida por energia, e não energia produzida por matéria e, sendo assim, a durabilidade do conhecimento e comportamento está associada à maior ou menor permanência em trânsito das formas de existência que estão em movimento.

PARMÊNIDES DE ELEIA (540 – 470): opõe-se a Heráclito ao negar o devir e colocar no centro de sua filosofia o **Ser**. O devir existe nas entidades que fluem não constituindo o que é, já que não é algo que esteja em repouso e mantenha a permanência. Só os sentidos nos dão a sensação do devir, da multiplicidade, estes constituem o enganoso caminho da opinião e o homem que seguir este caminho corre o risco de se perder em algo que nada tem de propriamente humano, o sensível, já que os animais também têm sentidos. O pensar é o especificamente humano, que nos eleva sobre o mundo da experiência e reúne no homem o único verdadeiro, o Ser mesmo. O Ser é uno e não algo que está sendo.

Séculos de existência das espécies animais e vegetais não têm mostrado a transformação de uma forma específica de vida em outra e, mesmo com as modificações genéticas produzidas em laboratório, os efeitos das mudanças somente se aplicam à sequência genética resultante da intervenção inicial. O movimento exterior e aparente também acontece no interior, porém a dinâmica do fluir corporal que leva ao desgaste dos corpos e à volta dos mesmos aos estados de energia, não determina nem o fim, nem o início de determinado Ser, pois a expansão da vida através da própria vida mantém as mesmas características essenciais, o que garante que o Ser humano, o Ser árvore, etc., se mantenha na unidade, mas o corpo morto volta a ser energia sem potencial de retornar à matéria com

um código entitativo específico, isto é, torna-se indeterminado. A crítica de Parmênides a Heráclito, em parte tem valor, mas no todo somente ajuda a compreender a natureza do cosmos.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (Sicília: 492 – 432) Tem sido denominado de mecanicista. Pega dos Milésios o conceito de matéria, mas a apresenta de uma maneira mais precisa. Empédocles descobriu o conceito de **elemento**. Estabeleceu a existência de quatro elementos "raízes": água, terra, fogo e ar. Em Empédocles o caráter especificamente mecanicista consiste em que os quatro elementos, que nele ainda têm algo de demoníaco e divino, seguem em seu comportamento uma lei mais alta, mecanicamente ativa: o jogo alterno do amor e do ódio no rodar do céu dos quatro períodos do mundo.

O conceito de "elemento" apresentado por Empédocles na tentativa de explicar a origem e o funcionamento do cosmos ganha valor também em outros campos do conhecimento. Os quatro elementos raízes: água, terra, fogo e ar surgem como arcabouço explicativo do mecanismo físico que ordena o mundo entitativo mediante interação complexa de vários fatores que se ativam sem estabelecer níveis hierárquicos entre si, pois o ar que é consumido pelo fogo, como oxigênio que compõe a água, apaga o fogo definindo, assim, o chamado jogo alterno de amor e ódio que caracteriza a relação de equilíbrio entre os elementos, sendo que todos têm que estar na justa medida para o reto funcionamento do cosmos. Este seria o pressuposto inicial que serviria de base para Aristóteles desenvolver o princípio do equilíbrio ou meio termo aplicado à Ética.

DEMÓCRITO DE ABDERA (460 – 370): o antropomorfismo de Empédocles é totalmente superado e substituído por um puro mecanicismo, que por sua vez é puro materialismo. Para Demócrito, já não há deuses nem classe alguma de representação tomada da vida humana. Seus princípios são os átomos: corpúsculos minúsculos, últimos, indivisíveis, todos da mesma qualidade, embora diferentes na sua magnitude e forma. Como conceitos acessórios, Demócrito só utiliza o espaço vazio e o movimento eterno. Segundo ele, os átomos caem desde a eternidade no espaço vazio e tudo o que existe está composto deles. Deste modo,

para nossa percepção, as coisas são diferentes em figura, forma, cor, etc., mas, em si mesmas, compõem-se unicamente de "átomos disparados no espaço vazio". A natureza não é governada por nenhum deus, não existe providência, não há sentido nem finalidade, mas tampouco azar, senão que tudo sucede por si mesmo (automaticamente), por razão das leis que são inerentes ao *quantum* da matéria.

O cosmos existe e não é só uma ilusão, pois se o fosse, estaríamos dando existência a estados psíquicos e espirituais conflitando com a razão. Se houver psique e razão, estas existirão por si e confirmariam o mundo espiritual ou, então, existirão em um corpo e afirmarão a existência de seres materiais. Na perspectiva de Demócrito não há deuses, e a base de tudo está nos átomos, sendo que esse fato nem a ciência mais excelsa conseguiu derrubar. Entretanto, esses "corpúsculos diminutos" não são absolutos, haja vista que estão condicionados pelo espaço e o movimento.

Em Pitágoras o movimento não existe, pois é uma simples consequência da forma (definida pelo número), porém a argumentação de Demócrito avança numa perspectiva diversa da pitagórica, sendo seu raciocínio de base física e materialista. O movimento dos átomos é descrito em função do deslocamento externo (estão disparados caindo desde a eternidade no espaço vazio), porém, a atração dos elementos internos do átomo não é descrita como a causa do movimento do mesmo. O cair desde a eternidade no espaço vazio gera dúvidas quanto à relação da "eternidade" com o "espaço", haja vista que o que cai no espaço (átomos) seria proveniente do tempo (eternidade), porém o tempo só existe enquanto processo mental e é absolutamente variável. Se o tempo não pode gerar nada, então a eternidade constitui uma simples referência a circunstâncias de indeterminação e, sendo assim, a única explicação do cosmos possível, na perspectiva dos atomistas, seria a aceitação de que simplesmente matéria e energia subsistem *ad aeternum* em si mesmas.

ANAXÁGORAS (500 – 420): Aristóteles objeta a Demócrito ao dizer que quando se fala da eternidade do movimento se esquiva a questão de seu princípio ou razão; pergunta se na natureza aparecem sempre os mesmos fenômenos, não será que há por trás deles um princí-

pio que não se explica materialmente: o da forma? Anaxágoras remete a ambos ao introduzir o novo princípio, o espírito ou ***nous***. Este é a força que desde fora constitui a causa do movimento e por sua vez dirige tudo com sentido. Anaxágoras concebeu o ***nous*** como algo divino. É infinito, autônomo, existe para se, é onisciente e onipotente. A ideia de ordem chega, em Anaxágoras, até as últimas partes integrantes das coisas. Estas não são como em Demócrito, diferentes só quantitativamente, senão qualitativamente, de modo que aquilo que uma coisa é em sua totalidade, também o será em cada uma de suas partes. Surge o conceito de *teleologia* ou finalidade.

A compreensão da noção de *finalidade* pressupõe que haja uma referência concreta, pois só se espera que aconteça uma consequência ou resultado *a posteriori* se houver uma causa motriz ou razão *a priori*. Pensar teleologicamente impõe aceitar a ideia de "realidade", e esta pode ser objetiva ou subjetiva; material ou nocional; constatativa (positiva) ou expectante (imagética). Negar a realidade ôntica ou axiológica a um fato ou ação implica na recusa da finalidade do dado referente. Não parece muito racional que no século XXI ainda se continue a negar a existência de um universo que se revela fenomenicamente como processo em ordem, que tem causas e consequências verificáveis, embora seja preciso permanecer atentos à sentença segundo a qual "os sentidos nos enganam". Todavia, o potencial grau de distorção da realidade por parte dos sentidos não afirma a recusa da possibilidade de alcançar o mundo "real", mas nos alerta sobre a necessidade de aprimorar os mecanismos de apreensão e decodificação do cosmos em suas diversas formas de existência causal e/ou finalística.

O conceito de ***nous*** ou espírito representa um dos níveis mais avançados do pensamento humano, pois precisa de altos padrões de abstração que, embora seja difícil chegar a confirmar suas propostas teóricas e até lógicas, se não encontrar valia fática, minimamente servirão como exercício para o desenvolvimento mental. O ***nous*** com suas características de infinito, autônomo, onisciente e onipotente corresponde aos mesmos atributos do Deus das três principais religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo).

Se Anaxágoras concebe o ***nous*** (espírito) como algo divino, igualmente a sua existência, como a de Deus, somente será provada apofanticamente (enunciados passíveis de ser considerados verdadeiros ou falsos, em função de descrever o mundo real) em termos de Fé, ou enquanto fenômeno de epifania (manifestação/revelação) e, desse modo, o pensamento de Anaxágoras terá de ser visto como o ponto de passagem das cosmogonias para as teogonias, mesmo que o pensamento contemporâneo afirme que estas correspondem aos estágios mais primitivos do pensamento humano.

Os pensadores pré-socráticos tentaram explicar a origem e essência do universo ora a partir de conceitos materialistas (os quatro elementos), ora lógico-formais (número pitagórico) ou, então, espirituais (*nous*). Os dois modelos de cosmogonias que têm dominado a história da humanidade são o físico e o espiritual. O surgimento do cosmos na perspectiva física explica que tudo quanto existe tem sua origem na geração espontânea ou nos processos de infinitas e eternas transformações de uma matéria absoluta e indefinida em indeterminada expansão. O surgimento do cosmos na perspectiva espiritual atribui o eclodir do universo à força de deidades que criaram tudo seja do nada, seja com o nada.

Até a morte de Stephen William Hawking (1942 – 2018) a física e a cosmologia contemporânea têm inferido que o universo tem um ponto infinitesimal do qual a matéria passa do **nada** para o cosmos. Sendo que Hawking era ateu e não podia aceitar, por suas convicções, que houvesse uma "criação" do universo por uma força superior que não fosse a própria matéria / energia, termina por estabelecer como ponto anterior à matéria o nada. Todavia, O "nada" existe?

Há aqueles que afirmam que O NADA é um "espaço vazio". Ora, se o nada é "um espaço", já estamos a afirmar que O NADA existe e é algo: um espaço. Todavia, como não se trata de qualquer espaço, mas ele tem de estar "vazio", temos de perguntar se ao retirar um objeto de um lugar estaremos criando um "nada". A resposta será não, porque no lugar do objeto retirado ficará ar, além de partículas microscópicas, ou átomos de luz chamados de fótons e, ainda, antes da criação do espaço pela remoção

de algum corpo, este estaria ocupando um espaço e seria deslocado para outro espaço e não há explicação para o que teria acontecido com essa matéria pré-existente ao espaço vazio. Pergunte-se, ainda, se ao retirar o ar e todas as partículas de um determinado espaço mediante a criação de um vácuo teremos formado um "NADA" e a resposta continua sendo não, porque teremos um vácuo que é algo: "um vácuo".

Existem aqueles que afirmam que O NADA é "ausência do Ser" (tudo aquilo que existe). Parece razoável, mas, se o professor estiver fora da sala de aula, será que ele se transformou em "nada" na sala? Ou será que ele não está presente fisicamente, porém, seu ser está na mente de cada um dos alunos que ao pensar nele o trazem de volta na sua imaginação? A primeira conclusão é que se O NADA não existisse não estaríamos falando "dele", então "O NADA" existe, mesmo que seja somente como um conceito, uma palavra. Contudo, essa conclusão não é satisfatória, pois continua sem nos dar explicação alguma.

Gosto de entender "O Nada" como "Potência do Ser". Tentemos descobrir o por que desse conceito pensando na existência de cada um de nós: quando nossos pais e as nossas mães tinham, simbolicamente falando, 5 anos nós não existíamos, mas havia a possibilidade (potência) de que nós algum dia viéssemos a nascer. Esse "NADA" que um dia fomos todos nós, depois que a vaca comeu capim, produziu leite, fabricaram queijo; as árvores deram frutos; as galinhas botaram ovos etc.; e, nossos pais se alimentaram, cresceram. As nossas mães ficaram menstruadas porque passaram a produzir óvulos, e nossos pais começaram a produzir espermatozoides.

Depois que eles se casaram tiveram relações sexuais, e um óvulo das nossas mães se juntou com um espermatozoide dos nossos pais, formando uma célula chamada de zigoto que se duplicou até formar o nosso corpo como é hoje. Assim podemos dizer que quando nossos pais tinham cinco anos nós éramos "nada", porém, existíamos como potência, isto é, como possibilidade de vir a existir e, com isso, podemos afirmar que somente existe algo que já foi "NADA", que existia como "Potência". Nesse sentido a ideia de Hawking de que o cosmos vem do nada enquanto

inexistência absoluta pode pressupor que o nada seria uma janela para outro cosmos do qual, por efeito da fuga de energia, através dos buracos negros, surgiria nova massa pelo impacto do choque de estrelas mortas que de sua composição de neutros ativariam a formação de prótons e eletros para a formação de átomos que conforme a sua organização geram as diferentes formas de matéria do nosso cosmos. Explicaria a origem do nosso cosmos, porém não explica o surgimento do "todo".

Na perspectiva espiritual ou religiosa o universo é criado, porém o criador e a criatura não podem ser da mesma natureza, pois se Deus fosse material não lhe caberia a qualidade de ser infinito, já que a matéria está em movimento e este gera desgaste. Tudo o que ganha ou perde algo não existe em plenitude, portanto, para Deus existir precisa possuir todas as plenitudes e existir fora do espaço, do tempo e da matéria. Para se falar de um ato criador, a deidade precisa executar sua ação **do nada**, isto é, de sua própria força e vontade, pois, ao se falar de uma criação **com o nada** ou a partir de uma matéria infinita pré-existente, não haveria criação, mas uma simples organização de formas diversas mediante a manipulação de uma matéria já existente e, esse fato, daria ao movimento o poder criador do universo, transformando-o em um deus sem razão, inteligência e vontade, o que tampouco seria Deus, pois ao aplicar as categorias aristotélicas seria preciso retornar a um primeiro motor imóvel.

Sobre a Terra

Ao refletir a Filosofia da Educação na perspectiva do núcleo Geo-Cosmológico encontramos explicações mitológicas que antecederam ao conhecimento filosófico e científico a respeito do universo ou cosmos. Porém, a terra enquanto morada, como elemento primordial e latente de uma imensa potencialidade geradora, igualmente causava assombro nas pessoas do período mitológico, sendo assim que Hesíodo[38] narra como, no princípio, surgiu o Caos ou vazio e, deste, nasce Gaia ou terra

---

[38] Hesíodo. **Teogonia [**Tradução de Ana Lúcia S. Cerqueira e Maria Therezinha Lyra]. 3 ed. Niterói RJ: Eduff, 2010.

(em grego: Γαία), assim como também surgiram Tártaro (o abismo), Eros (o amor), Érebo (as trevas) e Nix (a noite). Gaia gerou sozinha Urano (o Céu), Ponto (o mar) e as Óreas (as montanhas). Urano, seu igual, foi gerado pelo desejo de ter alguém que a cobrisse completamente, e para que houvesse um lar eterno para os deuses "bem-aventurados".

Com Urano, Gaia gerou os doze titãs: Oceano, Céos, Crio, Hiperio, Jápeto, Teia, Reia, Têmis, Mnemosine, a coroada de ouro Febe e a amada Tétis e, por fim, nasceu Cronos, o mais novo e mais terrível dos seus filhos, que odiava a luxúria do seu pai. Após haverem concebido os titãs, Urano e Gaia geraram os três ciclopes, que na mitologia grega eram gigantes imortais com um só olho no meio da testa que, segundo o hino de Calímaco, trabalhavam com Hefesto como ferreiros, forjando os raios usados por Zeus. Finalmente nasceram os três hecatônquiros que eram três gigantes irmãos dos doze titãs e dos três ciclopes. Seus nomes eram Briareu ("o vigoroso"), Coto e Giges, sendo que estes possuíam cem mãos e cinquenta cabeças.

Urano com sua capacidade de prever o futuro temeu o poder de seus filhos, os quais se tornariam poderosos, e os encerrou novamente no útero de Gaia. Ela, que gemia com dores atrozes sem poder parir, clamou pelo favor de seus filhos titãs e pediu auxílio para libertarem os irmãos e vingarem-se do pai. Dos doze irmãos, porém, somente Cronos aceitou a conspiração. Gaia então retirou do peito o aço e com o auxílio de Nix, dele fez a foice dentada. Concedeu-a a Cronos e o escondeu, para que, quando viesse o pai durante a noite, não percebesse sua presença. Ao descer Urano para se unir mais uma vez com a esposa, foi surpreendido por Cronos, que o atacou e o castrou, separando assim o Céu e a Terra.

Cronos lançou os testículos de Urano ao mar, mas algumas gotas caíram sobre a terra, fecundando-a e, do sangue de Urano derramado sobre Gaia, nasceram os gigantes, seres de grande força e agressão, embora não fossem necessariamente de grande tamanho. As Erínias eram personificações da vingança e eram responsáveis por punir os mortais; Nêmesis punia os deuses; e as melíades que eram um tipo de ninfas, nascidas do freixo – árvore que simboliza a durabilidade e a

firmeza. Com Ponto, Gaia gerou Nereu: um deus marinho primitivo, representado como um idoso, *o velho do mar*. Além de Fórcis, Ceto (ou Keto), e Talmas conhecidas como divindades marinhas e, Euríbia, que era uma deusa da fúria e da violência do mar.

O mito explicativo de γαία, mãe–terra, apresenta os três elementos circundantes do nosso planeta que são: Céu (ουρανός / Urano), Mar (Πόντος / Pontos) e Montanhas (Οὔρεα / Óreas). O Céu, tudo o que podemos ver acima de nós, sinal do infinito, porém fluido e limitado pela própria atmosfera; o Mar, extenso, profundo, violento e apaziguador, fonte da vida na terra; as Montanhas, encravadas no mais íntimo da terra, de seu seio se elevam em direção ao céu, protetoras e traiçoeiras, dão vida e conduzem à morte, enquanto se aproximam do Céu se afastam do Sol e em sua imensidão nos conduz do estrondoso oceano ao ensurdecedor silêncio do infinito.

Seja na percepção mitológica ou na consciência de necessidade, seja nas teorias holísticas que incorporam o homem à essência do cosmos ou na avaliação positiva da ciência, a terra é um sistema vivo no qual se desenvolvem outros inúmeros sistemas de diversos níveis de complexidade. As formas de vida que surgem e se estabilizam, conseguem se perpetuar como resultado da reciprocidade de efeitos que possibilitam a existência harmoniosa de cada conjunto vital. A terra, embora forneça os elementos necessários à vida, também se nutre dos processos desencadeados pelos entes que de si vieram e em si subsistem. Acúmulo de dióxido de carbono CO^2 na atmosfera, e desmatamento das florestas, por exemplo, produzem efeitos que afetam a estrutura da vida em grande escala e podem conduzir à fatídica desertificação que caracteriza o rosto da mãe estéril, improdutiva e decrépita.

Na relação do homem com a terra, no prisma filosófico, a contemplação da natureza se dava mediante o olhar **para cima**; na ótica da ciência, desloca-se a observação através do olhar **para dentro**; com o surgimento e expansão do mundo virtual acontece uma mudança de horizonte, pois a percepção da terra passa a ser feita conforme a perspectiva do satélite, isto é, o olhar agora acontece **de cima**. A apreensão direta

do fantástico mundo que provocou assombro e instigou a curiosidade humana, transformou-se em contato mediatizado pelo foco alienante do olho "satélico" na tela do computador. Não há dúvida que o satélite traz ao cientista percepções que de outra forma seriam inatingíveis pela humanidade e, sendo assim, a expressão "foco alienante" está direcionada ao sujeito comum que sem contato direto com a natureza tem uma noção reduzida dos limites do meio ambiente e de sua responsabilidade no processo de coexistência com a terra.

O olhar mediatizado sobre a terra, enquanto monstra detalhes inapreensíveis aos sentidos humanos que nos deixam maravilhados, fez com que a razão humana se dividisse entre aqueles que acreditam que as imagens telescópicas são verídicas e confiáveis como fatos científicos e, de outro lado, os que creem que os dados transmitidos sobre a natureza, gerados por instrumentos tecnológicos, só constituem criações falaciosas, frutos da imaginação delirante de pseudocientistas que manipulam os governos e as instituições mediante a utilização ideológica e econômica de supostos saberes sobre uma realidade inexistente. Essa perspectiva leva a acreditar novamente que a terra é plana, e que não há aquecimento do planeta, que o centro da terra é constituído por um bloco maciço de rochas que separam os continentes das águas, e que não existem buracos negros, entre outras crenças que hoje parecem estranhas a grande parte da população do século XXI.

A ciência e a filosofia nos últimos 2.500 anos têm avançado à margem da maioria da população que, sem clareza do que vivencia no dia a dia, incorpora as mudanças que se impõem como resultado dos conhecimentos gerados pelos agentes do saber. Em termos alimentares, por exemplo, um relativo pequeno número de pessoas sabe identificar o colesterol bom (HDL), do colesterol rum (LDL); as proteínas dos carboidratos; as vitaminas e os metais como ferro, cobalto, níquel, cobre, potássio, molibdênio, etc., existentes no corpo. Do ponto de vista médico também são identificadas as mesmas limitações em relação ao desconhecimento da estrutura e funcionamento do corpo humano e os diferentes micro-organismos que convivem no corpo humano, como acontece com as categorias conhecidas como "vírus" que são moléculas;

as “bactérias”, que são células simples; e os “fungos”, que são células mais complexas, pois possuem núcleo.

O macrocosmo e o microcosmo que envolve a vida da terra e na terra precisam passar pela esfera epistêmica, para que minimamente sejam conhecidos e compreendidos. A perspectiva do núcleo temático geo-cosmológico da Filosofia da Educação deverá apontar para uma filosofia racional e lógica, e para uma ciência do possível que não se perca nas ficções delirantes e ilógicas dos mundos paralelos e das viagens no tempo, haja vista que a Metafísica mais abstrata jamais mergulhou tanto no irreal quanto alguns segmentos da Astrofísica; nem a mais profunda Teologia nunca se perdeu em relação ao eterno presente de Deus, sem começo nem fim, ou no mundo do possível que sempre se fundou no princípio da liberdade de escolha ou livre arbítrio.

A característica essencial da vida na terra se prende à presença da água, pois se falarmos que o princípio vital é o oxigênio seria preciso retroceder diante do fato da existência de organismos anaeróbicos na terra. Contudo, se a água se mantém como o principal elemento vital do nosso planeta, voltamos ao oxigênio como componente da água em proporção de um terço para dois terços de hidrogênio. Entretanto, o oxigênio por si só não garante o surgimento do H^2O, pois nos desertos da terra existe oxigênio, porém não há água, sendo importante, desse modo, descobrir quais são os fundamentos que determinam a junção do hidrogênio com o oxigênio na medida certa capaz de produzir água.

Sabe-se que nos desertos, mesmo com a existência de oxigênio, o composto H^2O é determinante para a constituição de corpos, pois níveis de água inferiores a oito por cento não permitem que haja compactação entre as diversas partículas de matéria, de onde se constata que em ambientes desérticos só existe a matéria granular que é a areia, sem pedras, cerâmica ou tijolos, que se desintegram em grãos de areia pela falta de humidade. Estas constatações levam-nos a inferir a impossibilidade da existência de formas de vida características da terra em qualquer um dos planetas de nosso sistema solar, não como um ato de negação decorrente de crenças, mas como uma conclusão lógica diante da incompatibilidade

das estruturas orgânicas da terra, com os ambientes dos outros planetas. Deixando as portas abertas para a existência de outras formas de vida, estas, caso existam, seriam de natureza absolutamente diferente das formas existentes em nosso planeta, salvo se encontrássemos um astro, em outro sistema solar, com características parecidas ao nosso planeta.

Não havendo formas de vida similares às existentes na terra, e mantendo a possibilidade de vida estrutural e organicamente diferente, não parecem racionais as investidas em busca de seres "extraterrestres", sobretudo quando se apresentam invenções ou ilusões de ótica, totalmente antropomórficas, e com suposta coloração verde ou cinza, já que em nosso quadro sensorial as cores estão ligadas à propagação da luz e à percepção de frequências de onda, pois a rigor não há "verde", "vermelho", ou quaisquer outras cores, mas o que existe são frequências de onda que consensualmente são referenciadas com esses nomes.

Ainda sobre vida no cosmos se aceita, sem reservas, a existência de estados psíquicos, seja no nível mais absoluto e autônomo descrito por Platão, em seu "mundo das ideias"; seja na concepção materialista do marxismo que descreve esse estado como uma função orgânica que desaparece quando os seres racionais morrem. Nas concepções filosóficas mais antagônicas não se nega o psiquismo como conciliador entre a matéria e a razão.

Entretanto, as concepções religiosas, muito antes da descoberta da psique, já apresentavam a vida como dependente do espírito, o qual é entendido como energia autônoma e racional, este seria o chamado "Elã vital" apresentado por Henri Bergson como a Inteligência que desencadeou todo o processo criativo. Todavia, sem entrar no mérito da fé, pois no estado atual não é possível negar nem provar a existência do espírito, a não ser por caminhos de fé, da mesma forma que tampouco é possível provar ou negar quaisquer formas de vida extraterrestres, do ponto de vista de uma racionalidade conciliadora, torna-se necessário deixar as portas abertas para essas duas formas de vida que estão presentes no imaginário humano já há muitos séculos.

O mistério da vida no universo se embrenha entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, pois a base de todas as formas de matéria encontra-se na tríade do magnetismo elétrico do átomo, haja vista que este sem ser matéria é a base da mesma. Três cargas elétricas distintas, próton, elétron e nêutron, que se atraem formando a menor unidade da matéria e, que ao mesmo tempo, por afinidade se juntam formando microcampos de matéria, conforme a distância para se deslocar constituem as estruturas diversas da matéria existente. Entretanto, sabe-se que a configuração molecular corresponde a um desenho mais simples do que a estrutura celular.

Mesmo que tudo seja constituído de átomos, conforme exposto por Demócrito e Leucipo, se a matéria difere segundo o espaço para o deslocamento dos átomos, a qualidade da energia que compõe os átomos também será de natureza diferente, pois, a título de exemplo, das células musculares não é possível produzir células neuronais, e de células vegetais não surgem células animais, embora entre as unidades orgânicas haja compostos que permitem a subsistência das mesmas, isto é, se uma célula biológica precisa de elementos minerais para manter a sua funcionalidade, em termos de materialidade, torna-se necessário aceitar que não há formas de vida absolutamente autônomas e que toda estrutura orgânica existe porque há mecanismos de cooperação atrativa e repulsiva que definem e protegem cada campo entitativo.

A quebra de lipídios e de aminoácidos no organismo, entre outros processos, funciona como mecanismos de adequação atômica de partículas que permite a incorporação de mais elementos a uma estrutura expansiva e, de certa forma, a ideia do universo em expansão se confirmaria em escala infinitamente menor no campo da absorção celular. A menção feita à qualidade da energia poderia ser vinculada ao conceito bergsoniano de elã vital, o qual, segundo o filósofo vitalista, seria a fonte da razão criadora denominada de inteligência.

Platão nos apresenta o primeiro dualismo não teofânico da história da humanidade, sendo que em condições especiais, alguns homens, os filósofos, conseguiriam atingir o mundo das ideias ou mundo da razão

pura (não confundir esta ideia com a crítica da razão pura de Kant). Um dos dualismos orientais, o budista, apresenta a possibilidade da separação do espírito e do corpo, permitindo a elevação do primeiro a um estágio de independência do segundo, cuja finalidade seria atingir a plenitude na ataraxia ou imperturbabilidade.

De existência anterior à filosofia ocidental, a tradição vetero-testamentária absorvida pelo cristianismo, também é dualista, porém o dualismo judaico-cristão se baseia no princípio teleológico da caminhada da energia que sustenta temporalmente na matéria, em direção a um mundo espiritual, diferente, porém da mesma natureza das nove categorias pneumáticas, em que se estrutura a vida na fonte universal da energia mais sublime e que é denominada de Deus.

Diferentemente desse dualismo, o exposto por Platão não nega a existência de Deus, porém a perspectiva platônica deve ser entendida como um dualismo epistemológico, pois a razão humana alcança as ideias puras para compreendê-las e instalá-las no âmbito da existência humana, porém essa apreensão da realidade gnosiológica não coloca a natureza humana em um plano geral de existência espírito-material, mas indica que do psiquismo refinado se passaria para o mundo do espírito que só alguns alcançariam e, nesse sentido, encontramos um elo entre o mundo das ideias de Platão; o espírito hegeliano; a espiritualização da matéria ou psique manifesta na explicação marxista do mundo mental e do emocional; e a passagem do Ente para o Ser mediante a consciência, como exposto por Heidegger em *Ser e Tempo*.

As divergências entre ateus e teístas não conseguiram superar o dualismo na existência humana, porém um dos mais convictos teístas da filosofia ocidental, Descartes, no ânimo de desenvolver um método que permitisse a compreensão do mundo epistêmico constituiu, provavelmente sem querer, uma explicação triádica da vida mediante a formulação do conceito de Mente, sendo que o universo existencial seria perpassado, conforme Descartes, pela matéria, em cuja base se alicerça a psique, também conhecida como mente ou razão a qual, por sua vez, se sustenta na alma como força autônoma que dinamiza o corpo.

Seja na crença em um Deus de Platão, Descartes, Hegel e Bergson, seja no ateísmo de Marx e de Heidegger, todas as explicações do microcosmo e do macrocosmo, no mundo planetário ou cósmico, convergem no campo da energia atómica, subatómica ou quântica, pois a matéria é energia condensada e a matéria hiperacelerada se transforma em energia. Quaisquer dualismos ou triadismos complexos derivam e convergem para o mais puro monismo de alta complexidade e, por isso, a mais pura teologia coloca a natureza de Deus fora do espaço e do tempo, pois não pode haver eternidade nem infinito na matéria e no movimento, só no ato puro, porém isso é um ato de fé que nenhuma ciência ou razão filosófica poderá provar além do aristotélico "primeiro motor imóvel", gnose pura, ou Deus.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO I (NÚCLEO TEMÁTICO HISTÓRICO)

AGOSTINHO. Santo. *A Cidade de Deus* – Parte I. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. P. 409.

HUGO, Victor-Marie. *Os miseráveis* [Volumes 1/2/3]. (Trad. Carlos dos Santos). São Paulo: Círculo do Livro, s.d

MORANTE, Elsa. *La Storia*. Torino: Einaudi editore, 1995.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* [Tomos I/II]. (Trad. Constança Marcondes). Campinas, SP: 1994. Pp. 27/28.

TOVAR, Fernando Barona. *Etnomuseología o la búsqueda de las polifonías en Colombia*. En. BARRIOS. Ángel Espina (Org.). *Antropología aplicada en Iberoamérica*. Recife/ Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 2008.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO II (NÚCLEO TEMÁTICO ANTROPOLÓGICO)

ARISTÓTELES. A *Política* [Trad. Nestor Silveira Chaves] Bauru, SP: EDIPRO, 1995.

BERGSON, Henri. A evolução criadora [Trad. Adolfo Casais Monteiro]. São Paulo: Unesp, 2010.

BUBER, Martin. *Eu e Tu.* Petrópolis: Vozes, 1998.

CASSIRER, Erns. Antropologia Filosófica. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

ENGELS, F. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem (1876). Revista Trabalho Necessário, v. 4, n. 4, 12 dez. 2006.

FREUS, Sigmund. Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos (1900) [Trad. Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOCKE, John, *Segundo tratado sobre o governo*, 5 ed., São Paulo, Nova Cultura, 1992.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional.* 2 ed., Barcelona: Seix Barral, 1969.

MARX, *Para a crítica da economia política*, São Paulo, Nova Cultura, 1999.

PETRÔNIO. *Satiricón*. 3 ed. Milano: Editrice Mursia & C., 1969.

PLATÃO, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Goulbenkian, 1987.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensaio sobre a origem das Línguas* [Trad. Lourdes Santos Machado]. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO III (NÚCLEO TEMÁTICO EPISTEMOLÓGICO)

AQUINO, Santo Tomás de. *Questões Discutidas sobre a Verdade*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

BACHELARD, Gastón. *A epistemologia.* Rio de Janeiro: Edições 70, s.d

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal;* (Trad. do russo de Paulo Bezerra). 4 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* [Trad. Antônio Sérgio]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1992 (Os Pensadores).

BUBER, Martin. *Eu e Tu.* Petrópolis: Vozes, 1998.

CAMINHA, Adolfo. *Bom Crioulo.* Rio de Janeiro: Olivé, s.d.

CASSIRER, Erns. *A filosofia das formas simbólicas* (I a linguagem). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHOMSKY, Noam. *Reflexões sobre a linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1980.

COPI, Irving. *Introdução à lógica.* São Paulo: Mestre, 1981.

FREGE, G. *"Sobre o sentido e a referência"*, In. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1978.

GADAMER, Hans. G. *Verdade e Método.* Petrópolis: Vozes, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade;* (Trad. de Emmanuel C. Leão). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2007.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Breve historia de la Filosofía;* (Traducción de Alejandro Ros). 11 ed. Barcelona: Herder, 1988.

HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano* [Tradução de Antônio Sérgio]. 5 ed., São Paulo: Nova Cultura, 1992. – (Os pensadores)

KUNDERA, Milan. *A arte do romance.* São Paulo: Nova Fronteira, 1988.

LOCHE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

MACHEREY, Pierre. *Pour une théorie de la production littéraire.* Paris: François Maspero, 1974.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional.* 2 ed., Barcelona: Seix Barral, 1969.

NORRIS, Christopher. *Epistemologia: conceitos-chaves em filosofia*; (Trad. de Felipe Rangel). Porto Alegre: Artmed, 2007.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensaio sobre a origem das Línguas* [Trad. Lourdes Santos Machado]. São Paulo: Nova Cultura, 1999

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística geral*. 22 ed., São Paulo: Cultrix, 2000.

SEARLE, John. *Intencionalidade.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

STRAWSON, Peter. *"Sobre referir"*, In., *Ensaios.* São Paulo: Nova Cultura, 1980.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas;* (Trad. de Leyla Perrone-Moisés). São Paulo: Perspectiva, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*; (Trad. de Jose Carlos Bruni). 5 ed., São Paulo: nova cultura, 1991.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO IV (NÚCLEO TEMÁTICO CURRICULAR)

AUROUX, Sylvain. *La révolution technologique de la grammatisation*. Liège: Mardaga, 1994.

BLONDEL, Maurice. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une Science de la practique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

CYSNEROS, Paulo. *Novas Tecnologias na Sala de Aula: Melhoria do Ensino ou Inovação Conservadora?* IX ENDIPE. Águas de Lindóia, São Paulo, maio de 1998. Anais II, vol. 1/1, pp. 199-216. Republicado in Revista Informática Educativa (Bogotá, Colombia, Universidad de los Andes). Vol. 12, n.1, Mayo 1999, pp. 11-24.

MALRAUX. André. *A condição humana*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PAIVA, Rita de Cássia. *Gaston Bachelard: a imaginação na ciência, na poética e na sociologia*. São Paulo: Fapesp, 2005.

PIMENTA, S.G.; GHEDIN, E. (Orgs.). *Professor Reflexivo no Brasil: gênese e crítica de um conceito*. São Paulo: Cortez, 2002.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO V (NÚCLEO TEMÁTICO POLÍTICO)

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1974.

ARENDT, Hannah. *A condição humana.* 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

________. *O que é política*. 3 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002

ARISTÓTELES. A *Política*. Brasília: Edunb, 1986.

ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações.* Brasília: EdunB, s.d.

________. *Estudos políticos*. Brasília: EdunB, s.d.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo.* 10 ed., Brasília: Edunb, 2001.

BODIN, Jean (1530-1596). *Les six livres de la Republique: morceaux choisis*. Paris: Éditions Confluences, 1999

CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia /tomo II, parte 4.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

CHAUI Marilena. *Cultura e democracia.* São Paulo: Moderna, 1981.

CRESPIGNY, Anthony de. *Filosofia Política Contemporânea*. 2 ed., Brasília: EdunB, 1982.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado Político*. São Paulo: Nova Cultura, 1997 – (Os Pensadores).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70, s.d. – (lição 5ª)

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. [Trad. Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

HABERMAS, Jüngen. *Mudança estrutural da esfera pública* [Trad. Flávio R. Kothe]. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito* [Trad. Orlando Vitorino]. São Paulo: Martins Fontes, 1997

HERSCH, Jeanne. *Karl Jaspers* [Tradução de Luís Guerreiro]. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

HUME, David. *Ensaios morais, políticos e literários*. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1992.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: Um Projecto Filosófico (1795)* [Trad. Artur Morão]. Portugal: Universidade da Beira Interior, 2008.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1992.

MACHIAVELLI, Niccolo. *O príncipe e dez cartas.* 3 ed. Brasília: Edunb, 1999.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. 2 ed. Barcelona: Seix Barral, 1969.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política.* São Paulo: Nova Cultura, 1999.

MARX e ENGELS. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

________. *A ideologia alemã* [Trad. Luís Carlos de Castro e Costa]. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaios 3*. 2 ed. Brasília: Edunb/Hucitec, 1987.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *O espírito das leis*. Brasília: Edunb, 1985.

PLATÃO. *A República.* Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 1987.

POPPER, Karl. *O racionalismo crítico na política.* Brasília: EdunB, s.d.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.

________. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

TOCQUEVILLE. *A democracia na América*. Rio de Janeiro: Saga, s.d.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO VI (NÚCLEO TEMÁTICO ÉTICO)

ANSELMO, Santo. *A verdade* [Trad. Ruy Afonso da Costa]. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

ARISTÓTELES. Ética a *Nicômaco.* 4 ed. Brasília: Edunb, 2001.

BAKHTINE, Mikhail. *A cultura popular na Idade média e no Renascimento.* São Paulo/ Brasília: Hucitec / Editora Universidade de Brasília, 1987.

BERGSON, Henri, *O riso*. 2 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1974.
________. *A economia das trocas linguí*sticas. São Paulo: edusp, 1996.

DIDEROT. *O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Nova Cultura, 1992 (Os Pensadores).
DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus.* 2 ed. São Paulo: Edusp, 1996.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GOMES, Cândido. *Educação em perspectiva sociológica.* 2 ed. São Paulo: EPU, 1989.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão.* Campinas: Papirus, 1996.

HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do espírito.* Petrópolis: Vozes, 1992.

HUME, David. *Ensaios morais, políticos e literários*. 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1992.

LEACH, E. R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia.* São Paulo: Edusp, 1996.

LÉVI-STRAUS. *Pensamento Selvagem.* 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaios 3*. 2 ed., Brasília: Edunb/Hucitec, 1987. MONTESQUIEU, Charles Louis Secondat de. *O espírito das leis*. Brasília: Edunb, 1985. NIETZSCHE, F. La généalogie de la morale. Paris: Mercure de France, s.d.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 1987.

PRITCHARD, Evans. *Os Nuer*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

REZEK, Romano. *"SER MAIS": estudos sobre Teilhard de Chardin.* São Paulo: Instituto Social Morumbi, 1986.

TRUJILLO, Albeiro Mejia. Ética numa perspectiva transdisciplinar. 2 ed. Brasília: Thesauros, 2011.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO VII (NÚCLEO TEMÁTICO ESTÉTICO)

ADORNO, T., & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento.* 2 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

ADORNO, Theodor. *Sartre e Brecht, engajamento na literatura. in.* Cadernos de Opinião Nº 2, Rio de Janeiro, 1975.

ALEMÁN, Mateo. *Gusmán de alfarache.* Madrid: Espasa Calpe, 1962.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. *Memórias de um sargento de milícias.* Brasília: Edunb, 1963.

ANÓNIMO. *El Lazarillo de Tormes.* Salamanca: Santillana, 2003.

ANSELMO, Santo. Monológio [trad. Ruy Afonso da Costa]. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

______. O gramático [Trad. Ruy Afonso da Costa]. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

APULEIO. *El asno de oro*. Madrid: Espasa Calpe, 1968.

ARISTÓTELES. *Poética.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAKHTINE, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance.* São Paulo: Hucitec, 1988.

________. *La poétique Dostoievski.* París: Éditions du Seuil, 1970.

________. *A cultura popular na Idade média e no Renascimento.* São Paulo/Brasília: Hucitec/ Editora Universidade de Brasília, 1987.

BAUDELAIRE, Charles. *escritos sobre arte.* São Paulo: Imaginário, 1998.

BERGSON, Henri. *O riso.* 2 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BOCCACCIO, Giovanni. *Il decamerone*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

________________. *A economia das trocas linguísticas.* São Paulo: Edusp, 1996.

DIDEROT. *O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

FREUD, Sigmund. *Os chistes e a sua relação com o inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão.* Campinas: Papirus, 1996.

HEGEL, Friedrich. *Estética.* São Paulo: Abril Cultural, 1974.

______________. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano.* 5 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1992.

KOTHE, Flávio René. *O herói.* 2 ed. São Paulo: Ática, 1987.

LIZARDI, José Joaquin Fernandez de. *El Periquillo Sarniento*. México: Promexa, 1979.

LUKACS, Georg. *Teoria de la novela.* Buenos Aires: Siglo Veinte, s.d

MANNHEIM, Karl. *Sociologia da cultura.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

MARCUSE, Herbert. *A dimensão estética.* São Paulo: Martins Fontes, 1977.

______________. *El hombre unidimensional*. 2 ed. Barcelona: Seix Barral, s.d.

MENDOZA, Diego Hurtado de. *Aventuras de Lazarillo de Tormes*. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi, 1939.

PETRÔNIO. *Satiricón*. 3 ed. Milano: Editrice Mursia & C., 1969.

PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Globo, 1964.

PROPP, Vladimir. *Comicidade e riso.* São Paulo: Ática, 1992.

TRUJILLO, Albeiro Mejia. *Convergências linguísticas e literárias*. Curitiba: CRV, 2017.

UNAMUNO, Miguel de. *Soliloquios y conversaciones*. 5 ed. Madrid: Espasa – Calpe, 1961 – Malhumorismo.

___________. *El Otro.* 2 ed., Madrid: Espasa – Calpe, 1964.

REFERÊNCIAS DO CAPÍTULO VIII (NÚCLEO TEMÁTICO GEOCOSMOLÓGICO)

CORBISIER, Roland. *Introdução à Filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

DIÔGENES Laêrtios. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* [Trad. Mário da Gama Kury]. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977

HESÍODO. **Teogonia [**Trad. Ana Lúcia S. Cerqueira e Maria Therezinha Lyra]. 3 ed. Niterói/RJ: Eduff, 2010.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Breve historia de la Filosofía*. 11 ed. Barcelona: Herder, 1988.

MORENTE, Manuel García. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Bogotá: Ediciones Nacionales, s.d.

SOBRE O AUTOR



ALBEIRO MEJIA TRUJILLO possui Pós-Doutorado pela PUC/SP; é Doutor em Literatura e Mestre em Teoria da Literatura pela UnB; tem Graduação em Filosofia, e em Letras pela Universidade Católica de Brasília. Na sua experiência profissional já conta com mais de 25 anos de atuação em todos os níveis de ensino, além de atuar como Consultor de organismos internacionais em órgãos federais e instituições da iniciativa privada. Ainda, conta com experiência como tradutor de trabalhos de diversa natureza do Espanhol para o Português e vice-versa. Os artigos publicados se encontram nas áreas de interface entre a Filosofia e Letras, campos em que atua de modo interdisciplinar. É autor dos livros: Ética numa perspectiva transdisciplinar (2ª edição de 2011); A Narrativa Picaresca: uma expressão de luta pela vida e pelo poder (2013); A Base Triádica da obra literária (2013); Filosofia Latino-Americana: uma abordagem plural (2013), pela Editora Thesaurus; e Convergências Linguísticas e Literárias (2017), pela Editora CRV.

CV: http://lattes.cnpq.br/8944620652540634

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8581-5150

ÍNDICE REMISSIVO

Este livro foi composto pela Editora Bagai.

www.editorabagai.com.br /editorabagai

/editorabagai contato@editorabagai.com.br